IRÉNIKON

Tome XXVI. 2e trimestre 1953.

Éditorial.

Il est rare que les grands hommes d'Église n'aient pas été, de quelque manière, au centre de toutes les questions. À chaque époque, en effet, des vagues de fond amènent à la surface, sous l'un ou l'autre aspect, les éternels problèmes qui tourmentent les âmes. Saint Bernard, dont on va célébrer prochainement le huitième centenaire en des manifestations grandioses, a été le plus grand homme de son temps. Peu autant que lui ont fait pour l'Église par la vertu, le courage, la science et la sainteté. S'il a vécu dans une chrétienté tout occidentale, il a tout dominé, tout élargi, tout renouvelé par son génie. Ses luttes contre le schisme d'Anaclet lui ont fait sentir la tragédie de la division.

*Les pages qu'*Irénikon *voudraient consacrer à honorer sa mémoire, concerneront plutôt un autre problème que celui de ce schisme : celui de la Papauté, auquel le saint Docteur a consacré des chapitres riches et audacieux dans son petit traité* De Consideratione *au Pape Eugène III, ancien moine cistercien. Il n'est pas inutile, au point de vue unioniste, de voir comment les principes énoncés par S. Bernard ont été utilisés, dans un gauchissement trompeur, par un des précurseurs de la Réforme, Wiclif. C'est à la comparaison de deux traités dus, l'un au fondateur de Cîteaux, l'autre au théologien anglais, qu'est consacré le premier article de ce fascicule.*

Pour le lire en tout avantage, le lecteur se rappellera cette phrase de Pie XII, à propos du concile de Chalcédoine : « La recherche tranquille, sans animosité, ni parti pris, au moyen de laquelle, aujourd'hui plus que jadis, on reconstitue et envisage les faits du passé, contribue certainement à aplanir la route qui mène au but » (Encycl. Sempiternus Rex, *AAS*, 43, *n*o 14, *p.* 642).

D. O. R.

Du « De Consideratione » de saint Bernard au « De Potestate Papae » de Wiclif.

En 1378, l'élection de Clément VII, suivant de quelques semaines celle d'Urbain VI, avait consommé le Grand Schisme d'Occident. L'événement ne fut pas seulement sur l'heure une calamité et un scandale. A longue échéance, il fut la cause décisive du désastre le plus considérable qui frappa depuis son origine l'Église en Occident. Il sema dans les esprits un trouble dont naquit le protestantisme quelque cent ans plus tard. Déjà l'année qui suivit la funeste élection double vit paraître le traité sur LE POUVOIR DU PAPE de Wiclif. Après de longues hésitations et des tâtonnements infinis, cette œuvre marque la rupture définitive du théologien anglais avec l'idée de la constitution monarchique de l'Église. Le grand schisme commençait à porter ses fruits.

Deux idées soutiennent de part en part la démonstration que tente Wiclif de l'illégitimité et du manque d'authenticité du pouvoir pontifical. D'une part, que la primauté de Pierre ne comporte pas de *domination*, et de l'autre, que la papauté, devenue dominatrice par la dotation de Constantin, a hérité également de l'empereur romain une cour fastueuse et païenne, étrangère à la loi du Christ. Or, dans la démonstration de Wiclif, saint Bernard, ou plus particulièrement son traité DE CONSIDERATIONE occupe une place absolument exceptionnelle. Il reparaît si fréquemment et, avec un telle précision, aux points les plus névralgiques du traité de Wiclif, qu'on se défend mal de l'impression que les deux pensées, celle du moine de Clairvaux et celle du curé de Lutterworth, se recouvrent parfaitement. Je crois même pouvoir affirmer que des deux écrivains, celui dont le langage est le plus sévère, la réprobation du *dominatus* romain et de la cour papale la plus amère et la plus indignée,

ce n'est pas le flegmatique curé anglais mais le fougueux moine bourguignon. Wiclif le loue sans mesure, et son éloge est significatif. Il l'appelle un théologien saint, pieux, profond et subtil, canonisé par l'Église sur terre, glorieux et saint parmi les anges. Wiclif le tient pour tel à cause d'opinions qu'il déclare partager et que Bernard, prétend-il, a enseignées par la parole et par l'exemple [1]. Le fait est assez étrange pour qu'on s'y arrête un instant et qu'on l'examine d'un peu plus près.

* * *

Je ne puis citer au long et au large tous les textes de saint Bernard, encastrés par Wiclif dans son traité sur Le pouvoir du Pape et faisant corps avec l'œuvre. Je me contenterai de citer les principaux passages qui illustrent suffisamment les idées bernardiennes auxquels Wiclif appuie son traité. Les autres sont surtout des amplifications littéraires ou oratoires qui n'ajoutent rien d'essentiel aux idées.

Voici d'abord comment saint Bernard critique le faste de la cour de Rome :

« Parmi tout cela, toi, le Pasteur, tu t'avances, revêtu d'or, entouré d'une foule bigarrée. Mais les brebis, quel est leur sort ? Si j'osais dire, voilà bien plutôt les pâturages des démons que ceux des brebis. Pierre se conduisait-il de cette manière ? Est-ce de cette façon que Paul s'amusait ... » [2].

« Renonce à te considérer comme le pasteur de ce peuple, ou conduis-toi comme tel. Tu n'y renonceras pas, de peur de renoncer par le fait même à l'héritage de celui dont tu occupes le siège ! Il faut rappeler ici Pierre dont on ne sache pas qu'il soit jamais sorti sous

1. « ...sentenciam tam sancti, tam devoti, tam profundi atque subtilis theologi sicut fuit beatus Bernhardus ab ecclesia canonizatus et in celo cum angelis gloriosus propter istam sentenciam quam verbo docuit et exemplo... » Wiclif, *De Potestate Pape*. Éd. Loserth, Londres, 1907 (par la suite : PP), p. 137.

2. « Inter haec, tu pastor procedis deauratus, tam multa circundatus varietate. Oves quid capiunt ? Si auderem dicere daemonum magis quam ovium pascua haec. Scilicet sic factitabat Petrus, sic Paulus ludebat ? » Sancti Bernardi, *De Consideratione ad Eugenium Papam Libri quinque* (par la suite : DC), l. 4, c. 2, n. 5 ; PL, 182, 775.

un dais d'or, couvert de pierres précieuses et de soieries, porté par un cheval blanc, escorté d'une troupe compacte de soldats, entouré d'une nuée de serviteurs bruyants. Il a cru pourtant que le précepte du salut : *si tu m'aimes, pais mes brebis* (Jean, 21, 15/17), put être accompli sans cela... »[1].

Ceci peut sans doute suffire à témoigner de l'horreur qu'inspirait à Bernard le faste « séculier » de la cour pontificale de son temps. Ce sentiment reparaît presque à chaque page du DE CONSIDERATIONE. Wiclif n'a eu qu'à puiser dans cet écrit pour donner à ses idées une expression à la fois vive et autorisée. Cependant la réprobation de Bernard ne s'arrête pas à ces seuls dehors. Elle vise aussi, ce qui est plus grave, le *dominatus* que Wiclif combat depuis toujours avec un inlassable acharnement. Partant du texte de saint Pierre (1 Pierre, 5, 3) : *Ne faites pas peser votre autorité sur ceux qui vous sont échus en partage, mais montrez-vous les modèles du troupeau,* il enchaîne :

« Ne crois pas que ces paroles n'aient été dites que par humilité et non pas parce qu'elles sont vraies, car Notre Seigneur a dit dans l'Évangile : *Les rois des peuples exercent sur eux leur empire*, etc., et il conclut : *vous, n'en faites pas autant* (Luc, 22, 25/26). Il est évident que la domination *(dominatus)* est défendue aux apôtres. Et donc, va, toi, et si tu te prends pour un souverain, ose usurper la charge apostolique ! Et usurpe la domination, si tu prétends à la succession des apôtres ! C'est évident ! dans les deux cas tu dépasses tes pouvoirs. Si tu revendiques les deux en même temps, tu les perds tous les deux. Et ne te crois pas, en outre, absent du nombre de ceux dont Dieu se plaint en ces termes : *Ils régnèrent, mais ce ne fut pas en mon nom : ils furent des princes, mais je ne les connais pas* (Osée, 8, 4). Si tant est qu'on puisse retirer quelque avantage d'un pouvoir exercé en dehors de Dieu, eh bien ! tu as ta gloire, mais non pas aux yeux de Dieu. Mais si nous savons maintenant ce qui est interdit, voyons ce qui est prescrit : *Que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gou-*

1. « Pastorem te populo huic certe aut nega, aut exhibe. Non negabis, ne cujus sedem tenes, te neges haeredem. Petrus hic est qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus, vel sericis, non tectus auro, non vectus equo albo, nec stipatus milite, nec circumstrepentibus septus ministris. Absque his tamen credidit satis posse impleri salutare mandatum : *si amas me, pasce oves meas* » (DC, l. 4, c. 3, n. 6 ; PL, 182, 776).

verne comme celui qui sert (Luc, 22, 26). Voilà la manière des apôtres. La domination est défendue, le service est commandé. Il l'est, en outre, par l'exemple du législateur lui-même qui, poursuivant, ajoute : *Et moi, pourtant, je suis au milieu de vous comme celui qui sert* (Luc, 22, 26/28) »[1].

Le *dominatus* n'est donc pas conforme à l'Évangile. Il est, semble-t-il, une manière de gouverner impérative et tyrannique, semblable à celle des princes terrestres et incompatible avec l'Évangile. La manière des apôtres est, au contraire, l'accomplissement d'un service. Il y a une telle opposition entre les deux méthodes, elles s'excluent à un tel point que saint Bernard met Eugène III en demeure de choisir sa condamnation. Ou bien il s'estime souverain terrestre et « séculier ». En ce cas, il usurpe les droits spirituels du pasteur des âmes. Ou bien il prétend être le successeur de saint Pierre et, alors, il usurpe le pouvoir temporel. Voici encore quelques phrases caractéristiques de saint Bernard, parmi celles qu'on lit dans le traité de Wiclif :

« L'administration de la terre ne t'a pas été confiée à tous les points de vue, mais, sauf avis meilleur, elle ne t'a été donnée que dans une certaine mesure. Tu n'en as pas la propriété. Si tu t'obstines à usurper celle-ci, il te contredit, celui qui déclare : *A moi appartient l'univers et tout ce qu'il contient* (Ps. 49, 12)...

Sois le premier pour procurer le salut, veiller au bien de tous, donner des soins et servir. Sois le premier pour te rendre utile. Sois le premier comme : *un serviteur fidèle et prudent que le Seigneur a*

1. « Audi ipsum : *Non dominantes*, ait, *in clero, sed forma facti gregis.* Et ne dictum sola humilitate putes, non etiam veritate, vox Domini est in Evangelio : *Reges gentium dominantur eorum, et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur.* Et infert : *Vos autem non sic.* Planum est, Apostolis interdicitur dominatus. I ergo tu, et tibi usurpare aude dominans apostolatum, aut apostolicus dominatum. Plane ab alterutro prohiberis. Si utrumque similiter habere voles, perdes utrumque. Alioquin non te exceptum illorum numero putes, de quibus quaeritur Deus sic : *Ipsi regnaverunt, et non ex me ; principes extiterunt, et non cognovi eos.* Jam si regnare sine Deo juvat, habes gloriam, sed non apud Deum. At si interdictum tenemus, audiamus edictum : *Qui major est vestrum*, ait, *fiat sicut junior : et qui praecessor est, sicut qui ministrat.* Forma apostolica haec est : dominatio interdicitur, indicitur ministratio. Quae et commendatur ipsius exemplo legislatoris, qui secutus adjungit : *Ego autem in medio vestrum sum tanquam qui ministrat* » (DC, l. 2, c. 6, n. 10 et 11 ; PL, 182, 748).

placé à la tête de sa maison (Math. 24, 45)... c'est-à-dire pour administrer, non pas pour commander... »[1].

« Tu dompteras les loups, mais tu ne régneras pas en maître sur les brebis du Seigneur. Car tu les a reçues pour les paître, non pas pour les opprimer »[2].

« Je ne crains pour toi aucun poison ni aucun glaive autant que la passion de dominer »[3].

On le voit, saint Bernard en veut surtout, à en juger par ces textes, à une manière dure et impérative d'exercer l'autorité. La tyrannie, comme le faste, lui paraît opposée à l'Évangile. S'il ne dénie pas au pape le pouvoir spirituel, il veut que celui-ci soit exercé avec miséricorde et bonté, comme par celui qui se considère plutôt comme un serviteur que comme un maître. Et il ne veut pas que l'exercice de l'autorité spirituelle dépasse ses propres limites. Le pape doit aussi s'en tenir à la charte propre de sa mission pastorale : l'Évangile. Or, sur ce point aussi, les reproches de Bernard sont véhéments et acérés. La cour de Rome, à son avis, a troqué l'Évangile pour le droit civil. Il écrit :

« Qu'y a-t-il de plus bas et de plus indigne, surtout d'un Souverain Pontife, que de s'appliquer à et pour de tels procès, je ne dis pas tous les jours, mais à toutes les heures des jours ? Quand prêchons-nous le peuple ? Quand édifions-nous l'Église ? Quand faisons-nous notre méditation de la loi de Dieu ? Il est entendu que, chaque jour, les lois retentissent au palais. Mais ce sont les lois de Justinien, non pas celles de Jésus-Christ... Toi, le Pasteur et l'évêque des âmes, je t'en supplie, comment peux-tu souffrir en conscience que celle-ci

1. « Non enim per omnem reor modum, sed sane quadantenus (ut mihi videtur) dispensatio tibi super illum credita est, non data possessio. Si pergis usurpare et hanc, contradicit tibi qui dicit : *Meus est orbis et plenitudo ejus*... Praesis ut provideas, ut consulas, ut procures, ut serves. Praesis ut prosis, praesis *ut fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam*... Hoc est, ut dispenses, non imperes » (DC, l. 3, c. 1, n. 1 et 2 ; PL, 182, 758 et 759).

2. « Domabis lupos ; sed ovibus non dominaberis. Pascendas utique, non premendas suscepisti » (DC, l. 2, c. 6, n. 13 ; PL, 182, 749).

3. « Nam nullum tibi venenum, nullum gladium plus formido quam libidinem dominandi » (DC, l. 3, c. 1, n. 2 ; PL, 182, 759).

(la loi du Christ) garde un éternel silence et que celles-là (les lois de Justinien) ne cessent leurs bavardages ?... [1].

Ces reproches vont loin, pour peu qu'on y réfléchisse, puisque saint Bernard ne s'en tient pas à prêcher une meilleure observation des lois chrétiennes. Il va jusqu'à accuser le pape d'avoir abandonné la loi elle-même et, par un comble de bassesse et de honte, de l'avoir remplacée par un code « séculier ». Sur un point très sensible, saint Bernard retourne le fer dans la plaie : l'usage des richesses. Après un passage sur la pauvreté de saint Pierre qui n'avait ni or, ni argent à offrir au mendiant qui le sollicitait, il conclut :

« Les richesses ne sont ni bonnes, ni mauvaises en elles-mêmes. L'usage honnête en est bon, mais l'abus est mauvais. Le souci de l'argent est pire, et il est par-dessus tout honteux d'en trafiquer. Admettons que tu revendiques les richesses en vertu d'une raison, je ne sais laquelle, mais non pas en vertu du droit apostolique » [2].

Ce qui nous frappe surtout dans ce texte, c'est évidemment la dernière phrase, où saint Bernard nie qu'il y ait un droit à la richesse en vertu de l'Évangile. Il ne va pas jusqu'à condamner tout usage de l'argent. Sans doute, on peut en faire un usage honnête, mais, même honnête, cet usage ne s'appuie pas sur l'Évangile. C'était, sur le point très précis des richesses, demander à la cour papale de se détacher d'une conception jugée « séculière » et contraire à la prédication évangélique. Tout, en somme, revient pour l'abbé de Clairvaux au retour à l'Évangile qui est la loi du chrétien. La cour romaine l'a abandonné, et elle s'est sécularisée. Le faste a chassé la simplicité de l'Évan-

1. « Quid servilius indigniusque (praesertim summo pontifici) quam non dico omni die, sed pene omni hora, insudare talibus rebus, et pro talibus ? Denique quando oramus ? quando docemus populos ? quando aedificamus ecclesiam ? quando meditamur in lege ? Et quidem quotidie perstrepunt in palatio leges, sed Justiniani, non Domini... Tu ergo, pastor et episcopus animarum, qua mente obsecro, sustines coram te semper silere illam, garrire istas ?... (DC, l. 1, c. 4, n. 5 ; PL, 182, 732 et 733).

2. « ...nec bona sunt nec mala ; usus tamen horum bonus, abusio mala, sollicitudo pejor, quaestus turpior. Esto, ut alia quacunque ratione haec tibi vindices, sed non Apostolico jure » (DC, l. 2, c. 6, n. 10 ; PL, 182, 748).

gile. L'orgueil a développé un esprit de tyrannie et de revendication, étranger à la mission spirituelle de l'Église. Un droit humain avec ses revendications propres et son juridisme chicanier a pris la place du christianisme.

La phrase la plus lourde de conséquences et qui résume ses critiques, saint Bernard l'a écrite au livre quatrième, chapitre trois de son opuscule, où, après avoir décrit, en le réprouvant, le train fastueux du souverain pontife, il conclut : « En cela tu n'es pas le successeur de Pierre, mais de Constantin » (*In his successisti non Petro sed Constantino*) [1]. Tous les maux dont souffre l'Église, il les rattache ainsi à un fait historique précis : la paix de Constantin. C'est elle qui introduisit dans l'Église, dans sa constitution et ses mœurs, un principe différent de l'Évangile.

* * *

Avec ces textes de saint Bernard, Wiclif a étayé une argumentation qui s'identifie pour ainsi dire avec eux. A chaque pas reviennent les : *Ideo dicit Bernhardus...*, *Ideo secundum Bernhardum...*, *Unde beatus Bernhardus...* [2]. La petite phrase : *In his successisti...* est particulièrement prisée. Trois fois, Wiclif la commente dans le DE POTESTATE PAPE. Il s'en empare pour souligner sa propre opposition à un faste qui « croît dans la mesure même où faiblit l'esprit religieux et l'œuvre d'édification » [3]. Il la cite pour prouver que le pape qui poursuit son élévation « séculière » au-dessus de ses semblables a rejeté l'autorité du Christ [4]. Il y voit la preuve de ce que ce n'est pas en vertu d'un droit apostolique que le pape possède *haec temporalia* [5]. Wiclif distingue ainsi dans l'Église les mêmes maux que Bernard, et il les rattache au même fait historique initial. La

1. DC, l. 4, c. 3, n. 6 ; PL, 182, 776. Voir, plus haut, note 3. Wiclif n'est évidemment, ni le premier, ni le seul à utiliser le DC. Il y a là toute une tradition. Voir, à ce propos : J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'Ecclésiologie du XIII*e *siècle*, Paris, 1942, p. 30 et p. 82/83.

2. P. ex. : PP, c. 7, pp. 140 et 144 ; c. 11, pp. 267, 268/69 ; c. 12, pp. 342, 344, 388, etc.

3. PP, c. 5, p. 86.

4. PP, c. 5, p. 92.

5. PP, c. 8, p. 171.

conclusion : *In his successisti...* est le nœud auquel aboutissent tous les fils du DE CONSIDERATIONE. Elle est également la charnière du DE POTESTATE PAPE.

Et pourtant la perspective générale des idées apparaît singulièrement différente chez saint Bernard et chez Wiclif, pour peu qu'on veuille parcourir le DE CONSIDERATIONE en son entier, et le mettre en parallèle avec l'ensemble du DE POTESTATE PAPE.

Avant tout, il est une circonstance très importante de l'écrit de Bernard que l'on n'aperçoit pas à la lecture du traité de Wiclif, c'est que le DE CONSIDERATIONE a été écrit, avec un respect infini et une infinie charité. En se mettant à l'œuvre, Bernard avoue que le respect l'aurait empêché d'écrire, si son affection ne l'y avait poussé et, davantage encore, l'invitation de son fils spirituel. « Je t'avertirai donc, non comme un maître, écrit-il, mais comme une mère », et il ajoute — Bernard avait de ces hardiesses, mais combien celle-ci est éloquente ici ! — comme un amant »[1].

Tout l'écrit reste dans ce ton. Bernard va fort et loin dans ses reproches, c'est indéniable. Mais lorsqu'il sent que sa pointe va être trop acérée, il l'émousse d'un mot de déférence ou de politesse : « Ici je ne te ménage pas, afin que Dieu te ménage » *(Hic non parco tibi, ut parcet Deus)* [2], ou ceci : « Je t'en prie, prends un peu de patience, supporte-moi » *(Quaeso, sustine paulisper et supporta me)* [3]. Il donne au pape des noms affectueux dont nous nous étonnerions, si nous ne savions qu'Eugène III, ancien moine de Clairvaux, considère toujours Bernard comme son père spirituel. Il l'appelle : « très aimé Eugène » *(amantissime Eugeni)* [4], ou : « Homme très excellent, pape Eugène » *(vir optime, papa Eugeni)* [5], ou simplement mais tendrement : « mon Eugène » *(mi Eugeni)* [6]. Ce respect et cette tendresse

1. « Monebo te proinde, non ut magister, sed ut mater, plane ut amans » (DC, Prol. ; PL, 182, 728).
2. DC, l. 4, c. 3, n. 6 ; PL, 182, 776.
3. DC, l. 4, c. 3, n. 6 ; PL, 182, 775.
4. DC, l. 4, c. 1, n. 1 ; PL, 182, 771.
5. DC, l. 2, c. 1, n. 1 ; PL, 182, 741.
6. DC, l. 4, c. 5, n. 13 ; PL, 182, 783.

montrent, avec une évidence sur laquelle il est bien inutile d'insister, que Bernard n'a pas rompu avec le pape de Rome. La véhémence du saint Abbé contre les abus de la cour pontificale, on ne peut plus l'attribuer alors qu'à l'immense amour qu'il porte à son fils, élevé sur le siège de Saint Pierre. Comme chez l'amant en colère, l'ardeur même de ses reproches est la preuve éclatante de sa passion.

Cet amour et ce respect ne s'adressent pas seulement au « fils Eugène ». Ils vont aussi à la papauté. Bernard y croit. Il use à l'égard du pape des désignations alors traditionnelles de la primauté. Il l'appelle « souverain pontife », « pasteur et évêque des âmes »[1]. Il lui écrit : « Tu es appelé à la plénitude du pouvoir »[2]. Rappelant l'incident de Pierre marchant sur les eaux, il y voit une prémonition singulière de l'élection primatiale du chef des apôtres[3]. Je ne crois pas utile de continuer la démonstration d'une évidence qui s'offre sans peine à quiconque lit, ne fût-ce que quelques chapitres du traité bernardien.

Il s'ensuit pourtant une conclusion de la plus haute importance. Pour Bernard, le *dominatus*, replacé dans le DE CONSIDERATIONE, ne peut signifier indifféremment n'importe quel pouvoir ou n'importe quelle juridiction. Le langage de Bernard n'est pas toujours d'une entière clarté. Il écrit, par exemple :

Tu considéreras avant tout que la sainte Église romaine dont tu es le chef par la volonté de Dieu est la mère et non pas la maîtresse des Églises, et que tu es non pas le maître des évêques mais l'un d'eux *(unum ex ipsis)*, et en outre le père de ceux qui aiment Dieu et le compagnon de ceux qui le craignent »[4].

Prise telle quelle, cette phrase peut donner le change et faire penser que Bernard dénie au pape sa suprématie. Mais, si on remet ces lignes dans le contexte du traité, cette interprétation

1. DC, l. 1, c. 4, n. 5 ; PL, 182, 732 et 733.
2. DC, l. 2, c. 8, n. 16 ; PL, 182, 752. Voir tout ce chapitre, en particulier, nº 15, c. 751.
3. *Ibid.*, n. 16, c. 752.
4. « Consideres ante omnia sanctam Romanam Ecclesiam, cui Deo auctore praees, Ecclesiarum matrem esse, non dominam ; te vero non dominum Episcoporum, sed unum ex ipsis ; porro fratrem diligentium Deum, et participem timentium eum » (DC, l. 4, c. 7, n. 23 ; PL, 182, 788).

n'est plus soutenable. La phrase s'inscrit en fait tout naturellement dans un programme de modestie évangélique et d'humilité. Elle court à l'attaque, comme l'opuscule entier, du faste, de la morgue, de la cupidité. Mais, elle n'est pas un argument contre la primauté de Pierre ou de ses successeurs à Rome sous la plume de celui qui s'adresse à Eugène III, en l'appelant « Souverain Pontife »[1], et qui l'exhorte à veiller à l'unité de l'Église[2], en organisant toute autorité sous la sienne[3].

Wiclif n'a rien laissé transpirer ni des sentiments de Bernard pour son fils spirituel, ni de la foi de l'abbé de Clairvaux en la primauté du pape. Ne démarquant dans le De Consideratione que les reproches et les critiques, il leur donne de plus un poids qu'ils n'avaient pas sous la plume de leur auteur. Il y parvient, en premier lieu, au moyen d'autres coupures bernardiennes, arrangées certes avec plus d'astuce que d'équité. En fin du livre quatrième, saint Bernard est amené à fournir une liste des qualités requises pour le suprême pontificat. Il faut, écrit-il, que le pape soit :

« L'idéal de la justice, le miroir de la sainteté, l'exemple de la piété, le héraut de la vérité, le défenseur de la foi, le docteur des peuples, le chef des chrétiens, l'ami de l'époux, le paranymphe de l'épouse, l'organisateur du clergé, le pasteur des peuples, l'arbitre de ceux qui manquent de sagesse, le refuge des opprimés, l'avocat

1. Voir p. 122 note 1.

2. « Interest proinde tua, dare operam quam possis, ut increduli convertantur ad fidem, conversi, non avertantur, aversi revertantur ; porro perversi ordinentur ad rectitudinem, subversi ad veritatem revocentur ; subversores invictis rationibus convincantur, ut vel emendentur ipsi, si fieri potest ; vel si non, perdant auctoritatem facultatemque alios subvertendi. Non omnino et ab hoc insipientium genere pessimo tibi dissimulandum. Dico autem haereticos schismaticosque ; nam hi sunt subversi et subversores, canes ad scissionem, vulpes ad fraudem. Erunt, inquam, hujusmodi maxime tuo studio aut corrigendi, ne pereant, aut ne perimant coërcendi... » (DC, l. 3, c. 1, n. 3 ; PL, 182, 759).

3. « Viderat hoc qui dicebat : *Vidi civitatem sanctam Hierusalem novam descendentem de caelo a Deo paratam.* Ego enim propter similitudinem dictum reor, quod sicut illic Seraphim et Cherubim, caeteri quique usque ad Angelos et Archangelos ordinantur sub uno capite Deo, ita hic quoque sub uno summo Pontifice Primates vel Patriarchae, Archiepiscopi, Episcopi, Presbyteri, vel Abbates, et reliqui in hunc modum » (DC, l. 3, c. 4, n. 18 ; PL, 182, 768/769).

des pauvres, l'espoir des malheureux, le tuteur des petits, le guide des veuves, l'œil des aveugles, la langue des muets, le bâton des vieillards, le vengeur des crimes, la crainte des mauvais, la gloire des bons, le sceptre des puissants, le marteau des tyrans, le père des rois, le juge des lois, l'administrateur des règlements, le sel de la terre, la lumière du monde, le prêtre du Très-Haut, le vicaire de Jésus-Christ, l'oint du Seigneur, le dieu de Pharaon »[1].

Wiclif cite le passage tout au long, mais plutôt que de le prendre pour ce qu'il est, un portrait tracé d'enthousiasme, idéalisé et quelque peu gonflé de rhétorique, il y voit trente-quatre conditions rigoureuses, à défaut desquelles le pape est automatiquement, dans l'Église, le plus horrible des monstres[2]. Saint Bernard n'avait sans doute pas prévu cette conséquence surprenante de son lyrique envol, surprenante et injustifiée à la fois. Il nous offre un excellent argument pour le prouver. Il a parlé, en effet, lui aussi, de *monstre* dans un autre contexte :

« C'est une chose monstrueuse, dit-il, d'unir le pouvoir souverain à la bassesse du cœur, la plus haute dignité à une vie médiocre, une langue pleine de promesses à une main inoccupée, beaucoup de discours à peu de fruit, un visage grave à une conduite légère, une autorité immense à une vertu incertaine »[3].

Wiclif a recopié ce passage dans son traité sur le pape[4]. Pour

1. « De caetero oportere te esse considera formam justitiae, sanctimoniae speculum, pietatis exemplar, assertorem veritatis, fidei defensorem, doctorem gentium, Christianorum ducem, amicum sponsi, sponsae paranymphum, cleri ordinatorem, pastorem plebium, magistrum insipientium, refugium oppressorum, pauperum advocatum, miserorum spem, tutorem pupillorum, judicem viduarum, oculum caecorum, linguam mutorum, baculum senum, ultorem scelerum, malorum metum, bonorum gloriam, virgam potentium, malleum tyranorum, regum patrem, legum moderatorem, canonum dispensatorem, sal terrae, orbis lumen, sacerdotem Altissimi, Vicarium Christi, Christum Domini, postremo Deum Pharaonis » (DC, l. 4, c. 7, n. 23 ; PL, 182, 788).

2. « Quod si in istis triginta quatuor deficiat induens vestem lupi oppositam, nulla est in ecclesia horribilius monstrum... » (PP, c. 11, p. 267).

3. « Monstruosa res gradus summus et animus infimus : sedes prima et vita ima ; lingua magniloqua et manus otiosa ; sermo multus et fructus nullus ; vultus gravis et actus levis ; ingens auctoritas et nutans stabilitas » (DC, l. 2, c. 7, n. 15 ; PL, 182, 750).

4. PP, c. 11, p. 267.

lui, Bernard y a tracé le portrait authentique du pape, de tout pape, tel que l'institution monarchique de l'Église l'a fait. Mais ce n'est, encore une fois, pas la pensée de Bernard. Il continue le discours, coupé par Wiclif :

« Approche le miroir. Que le visage criminel s'y reconnaisse, tandis que toi, sois heureux de constater que le tien n'y ressemble pas »[1].

Bernard juge donc moins mal Eugène III qu'il connaît et à qui il s'adresse, que Wiclif ne juge les papes en général. Il y a donc maldonne, si je puis m'exprimer ainsi. Les cartes ont été mal distribuées, et le jeu n'est plus juste.

On peut se demander toutefois pourquoi ces deux portraits ont été tracés par saint Bernard. Quelle est leur portée réelle ? Mais, pourquoi aussi lisons-nous dans l'Évangile, le portrait du Bon Pasteur et celui du mercenaire ? Dans l'un comme dans l'autre cas, l'image idéale et l'image noircie ne sont-elles pas tracées dans un même but ? Provoquer au meilleur, inspirer la crainte du pire ? Et ne peut-on pas prédire, presqu'à coup sûr, que c'est entre les deux extrêmes que lutte l'homme, tout homme de chair et de sang, même lorsque cet homme est pape ? Aussi, en prenant l'image idéale pour une norme absolue en toutes ses parties et le spectre théorique de la consommation de tout mal pour le portrait authentique du pape « in abstracto », Wiclif a-t-il trahi saint Bernard. D'un réformateur au langage certes virulent, mais aimant la papauté et croyant en elle, il a fait l'associé de ses propres négations[2].

Il a trahi bien plus gravement encore saint Bernard, mais, cette fois, sans doute, sans y mettre tant d'astuce voulue, en associant les critiques du saint moine à une entreprise qui en dépassait immensément la portée. Non seulement Wiclif uti-

1. « Admove speculum, foedus se in eo vultus agnoscat ; tu tuum gaude dissimilem inveniri... » (DC, l. 2, c. 7, n. 15 ; PL, 182, 750).

2. Une autre preuve de ce que Bernard n'était pas l'ennemi de la papauté est le succès du DC auprès des papes et des prélats romains de tous les siècles. Voir : J. LECLERCQ, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits* (Anal. S. O. Cist. IX, 1) Rome, 1953, p. 38.

lisait les arguments de Bernard en faveur de sa propre thèse. Il rendait en outre Bernard solidaire de pensées qui lui étaient parfaitement étrangères. Car, enfin, le faste et la cupidité papales qu'ils condamnaient de concert, ils ne les réprouvaient pas avec le même cœur. La lutte de Wiclif était différente. Ce n'était plus, comme Bernard, uniquement en chrétien et pour la seule prospérité spirituelle de l'Église qu'il combattait. Dans le DE POTESTATE PAPE, Bernard sert de caution à une conception entièrement nouvelle des rapports du christianisme avec la cité des hommes.

Wiclif avait toujours été sensible à « la dialectique de l'histoire », et son œuvre de théologien était entièrement sous-tendue par une philosophie à l'échelle humaine. S'il lutta, sa vie durant, contre les dotations du clergé et la politique financière des papes, ce n'était pas uniquement avec des arguments théologiques. Bernard fuyait les richesses, comme il fuyait la sculpture, la peinture et la musique, et comme il fuyait le péché et la tentation : par ascétisme. Un peu plus tard, François d'Assise célèbre ses noces mystiques avec « Dame Pauvreté ». Encore que son inspiration soit restée substantiellement évangélique, c'est plutôt en « philosophe du bon sens » que Wiclif prend position. Il ne désire pas que l'Église soit pauvre, au sens rigoureux du mot [1], et il ne veut rien entendre de clercs réduits à une mendicité, même sainte [2]. Il leur propose un train de vie modeste. La pauvreté évangélique « bien comprise » se ramène pour lui à posséder avec modération un bien médiocre pour l'amour du Christ [3]. En somme, il entre dans sa conviction beaucoup moins d'ardeur mystique que de sens civique. Wiclif était persuadé que les clercs n'avaient pas le droit de détourner de leur destination authentique les biens du royaume d'Angleterre qui appartenaient au roi [4].

1. PP, c. 5, p. 85.

2. E. a. : *De Triplici vinculo...*, c. 60, dans : *Polemical Works*, Ed. Buddensieg, Londres, 1883, t. 1, p. 353.

3. « Ideo (ut saepe dixi) paupertas evangelica non stat in non habere temporalia, sed in moderate habere quoad modum habendi et multitudinem habiti propter amorem Christi... superfluit nobis quodcumque civile dominium... (PP, c. 5, p. 85).

4. E. a. : *De Veritate sacrae scripturae*. Ed. Buddensieg, Londres, 1904, c. 25 ; t. 3, p. 1, sqq.

Son opposition au faste « romain » découlait, en majeure partie, de la même veine. Il n'admettait pas — et cela avant tout motif strictement religieux ou évangélique — que le pape levât des impôts en terre britannique. Il ne manque pas de raison théologique à son opinion. L'impôt est, entre toutes, une affaire « séculière », et ce n'est pas le Christ qui envoya jamais ses apôtres pour le percevoir. Mais, il y a aussi l'indépendance et la liberté des Anglais. Défense à un « étranger » d'imposer sa loi dans leur maison. On comprend que lorsque le pape était français, et qu'il résidait à Avignon en un moment où l'Angleterre était en guerre avec la France, rien au monde ne pouvait justifier, aux yeux de Wiclif, la présence d'un collecteur papal sur le sol d'Angleterre [1].

Si Bernard n'admettait pas plus que Wiclif, nous l'avons vu, un droit évangélique à la richesse ou à la possession, s'il partageait ainsi l'argument théologique de Wiclif, il n'avait évidemment jamais soupçonné qu'on pût faire ainsi la part de l'Évangile et celle des vertus civiques. Wiclif trahit donc, au moins en partie, son modèle. Surtout, il le prolonge, mais dans un tout autre climat. On ne pourrait pas dire, je crois, que, pour Wiclif, l'Évangile et la pauvreté évangélique ne sont qu'un alibi qui lui permettent de combattre l'institution monarchique de l'Église au profit d'une conception politique moderne du monde. Mais il est au moins évident que Wiclif avait un singulier pressentiment de l'émancipation prochaine de la société civile, et qu'il ne concevait plus de vie chrétienne s'y intégrant sans en assumer les obligations et les devoirs.

Pour mesurer pleinement la distance qui sépare Bernard de Wiclif, il faut, enfin, en venir à la page capitale du De Potestate Pape, où Wiclif avoue sa désaffection délibérée pour la conception monarchique de l'Église. Bernard était accouru au secours d'Eugène III avec la foi et l'amour que nous avons vus. Quant à Wiclif, son anti-papisme avait reçu de la consommation du schisme le choc psychologique décisif. Il voyait dans le déchirement de l'Église le signe de la Providence permettant ce

1. Voir : G. Luhler, *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*. Leipzig, 1873, t. 1, p. 321, sqq.

scandale pour avertir les chrétiens de ce que les papes avaient abandonné la religion de Jésus-Christ [1]. Wiclif était maintenant persuadé de la justesse de son pressentiment. Ce qu'il avait entrevu depuis de longues années, il en avait acquis la conviction inébranlable : la forme monarchique de l'Église n'était plus pour lui l'authentique. Elle ne venait décidément pas de Jésus-Christ.

Cependant, dans sa conviction, l'argument théologique et l'argument civique s'équilibraient une fois de plus. Il écrit :

« C'est une opinion certaine qu'il vaut mieux pour l'Église qu'il n'y ait pas de pape, et que nous vivions comme avant la dotation constantinienne, lorsque l'Église était gouvernée collégialement » [2].

C'est le résumé de sa position théologique. Wiclif ne nie pas que saint Pierre ait exercé un rôle éminent parmi les apôtres [3]. Il admet aussi que le premier des apôtres eut des successeurs dans sa charge [4]. Mais, cette primauté n'était pas un *dominatus*. C'est le mot même de saint Bernard. Il est devenu chez Wiclif synonyme de tout ce qui marque l'exercice d'un pouvoir : domination, juridiction, empire. Il pense que Pierre n'a pas exercé de commandement proprement dit sur ses collègues. La domination d'un seul, c'est-à-dire de l'évêque de Rome, sur tous les autres n'a été introduite que tardivement par l'empereur Constantin. Toutes ces expressions et jusqu'à l'idée que le *dominatus* venait de Constantin se trouvaient déjà chez saint Bernard. Mais, nous le savons, avec plus qu'une nuance dans l'interprétation. Pour Wiclif, le schisme que venait d'inaugurer l'élection de deux papes rivaux, mettait fin à l'œuvre, toute profane de Constantin, et invitait à retourner aux pratiques de l'Église ancienne.

A cette « raison » théologique une autre s'ajoutant. La page décisive du traité sur LE POUVOIR DU PAPE contient une phrase éloquente qu'il faut citer :

1. PP, c. 10.
2. « Ideo videtur securum, cum melius foret ecclesie, quod nullus foret hujusmodi, quod vivamus ut ante dotacionem, quando ecclesia communiter regulabatur per socios... » (PP, c. 8, p.186).
3. PP, c. 4, 62, sqq.
4. PP, c. 4, p. 62.

« Nous, Anglais, nous devons nous tenir à l'antique religion du Christ, comme autrefois, et ne pas nous fier trop facilement à l'un ou l'autre des partis »[1].

C'est déjà l'insulaire qui parle : Nous, Anglais (*Nos, Anglici*), nous avons mieux à faire que de nous mêler à ces vaines disputes. Nous resterons fidèles au Christ !

Est-il évident qu'ici aussi la raison théologique a pris appui et consistance dans la conscience nationale ? Les richesses démesurées des clercs anglais avaient alerté le civisme de Wiclif, les concussions des papes d'Avignon, échauffé son patriotisme. Le schisme fixa pour de bon son éloignement de la primauté. Anglais et chrétien, il proposait à ses concitoyens de tourner le dos à la papauté, à son avis, d'institution constantinienne, et de revenir à l'antique statut établi par Jésus-Christ.

Il faudrait encore montrer comment cette position de Wiclif, centrale dans son traité sur LE POUVOIR DU PAPE, s'harmonisait avec deux thèses qu'il avait soutenues antérieurement et qui s'affirmaient d'une manière sporadique, mais précise dans son nouvel ouvrage. Wiclif, suivi bientôt en cela par Jean Huss avait inauguré en théologie un transfert de termes, en apparence innocent, en réalité lourd de conséquences. Il avait réservé le terme d'*Église* pour désigner l'ensemble des prédestinés sur terre, au purgatoire et au ciel. La communauté des croyants, groupés autour de leurs évêques, n'était plus, dès lors, l'Église que d'une manière secondaire et dans l'ordre des apparences fugitives. Entreprise téméraire d'où l'Église, au sens traditionnel du mot, sortait singulièrement amoindrie. Elle n'apparaissait plus aux yeux des fidèles comme la réalité primordiale dans l'ordre du salut, mais comme un organisme transitoire, d'un intérêt relatif et nullement à l'abri de changements substantiels.

En même temps, Wiclif avait porté un coup assez rude aux prétentions doctrinales de l'Église. Au milieu des désordres de l'heure, il avait habitué les esprits à se référer à l'autorité de la tradition ancienne. On entend dire communément que c'est à la seule Écriture que Wiclif voulait revenir. C'est une erreur.

1. « Ideo nos Anglici debemus quiescere in antiqua religione Christi ut olym, neutri parti credendo nimis faciliter » (PP, c. 8, p. 186).

Il lui semblait, il est vrai, que l'autorité vivante n'avait pas à décider en dernier ressort de la doctrine. Toute vérité reposait, selon lui, sur la parole de Dieu contenue dans l'Écriture, mais il fallait comprendre et interpréter celle-ci d'après la tradition patristique unanime. Il revient sur ces idées dans le DE POTESTATE PAPE. Il enseigne que le pouvoir du pape et des évêques est inférieur à celui du Christ et des apôtres. Les prélats de l'heure présente ne font pas de miracles. Ils ne sont pas les auteurs d'écrits inspirés [1]. Leur pouvoir consiste essentiellement à promulguer et à organiser ce qui est établi par Dieu [2]. Et comme la parole de Dieu est dans l'Écriture et la Tradition, les Décrétales des papes ne valent pas les écrits des Pères [3]. Aux erreurs présentes de papes rivaux, il faut opposer l'unanimité de la tradition ancienne.

Ainsi la rupture était complète entre Bernard et Wiclif. Wiclif savait, malgré tout le respect qu'il témoignait à Bernard, qu'il ne le suivait pas sur l'essentiel. J'ai rapporté que Bernard, racontant la marche de Pierre sur l'eau, y voit l'annonce de sa primauté. Wiclif rapporte le même miracle du lac de Génésareth, mais, sans citer Bernard à qui il pense manifestement, il déclare que si Pierre marcha sur l'eau, il n'y avait là aucun rapport avec le pouvoir de ses successeurs [4].

* * *

Dans le DE POTESTATE PAPE de Wiclif, se rencontrent le dernier en date des Pères de l'Église et le premier précurseur des chrétiens « séparés », voire de l'homme moderne. A une première lecture, ce qui frappe c'est une concordance de pensée étonnante entre les deux auteurs. Après un examen un peu poussé, on constate que les deux ouvrages, le DE CONSIDERATIONE de saint Bernard et le DE POTESTATE, sont on ne peut plus dissemblables.

1. PP, c. 2, p. 22, sqq. et c. 6, p. 102, sqq.
2. PP, c. 1, p. 14 et 15.
3. PP, c. 6, p. 112. Voir : P. DE VOOGHT, *Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe et du début du XVe siècles.* A paraître chez Desclée de Brouwer, Paris.
4. PP, c. 7.

Ils reflètent chacun un monde différent. Dans le DE CONSIDERATIONE on entend vibrer la voix du moyen âge chrétien, uni dans la foi catholique, sous la houlette indiscutée du successeur des apôtres. Dans le DE POTESTATE PAPE, toutes les idées que Wiclif a développées antérieurement sur l'Église des prédestinés, l'immutabilité de la tradition ancienne, les devoirs civiques des clercs et la corruption du gouvernement ecclésiastique se rejoignent en une synthèse qu'achève la rupture avec l'idée même de la papauté.

C'est néanmoins autour des mêmes faits que les deux traités se sont organisés. A un peu plus de deux siècles de distance, les mêmes désordres ont inspiré d'une part l'examen de conscience que Bernard propose au Pape Eugène III et d'autre part le traité de Wiclif sur, tranchons le mot, « l'abolition du pouvoir papal ». Ces faits, ou ce fait, c'est-à-dire la corruption des cadres cléricaux de l'Église, et spécialement de la cour pontificale, fait gémir le moine du XIIe siècle, mais elle s'est aggravée au XIVe avec le grand schisme. Les larmes alors sont séchées par la colère. Des supplications, encore lourdes de tendresse, on en est venu, certains, au moins, en sont venu à la révolte.

L'étude parallèle du DE CONSIDERATIONE et du DE POTESTATE PAPAE nous montre l'histoire en marche. Elle fait saisir sur le vif le départ d'une idée, puis son prolongement et son évolution en une idée nouvelle sous la pression d'autres circonstances. Au point de départ, avec saint Bernard, l'opposition se dessine contre le faste séculier et l'allure impériale de la cour du pape, contre ses richesses et son abandon de la loi évangélique. Chez Wiclif qui cite abondamment le saint Docteur sur tous ces points, les mêmes mots sont repris mais ils n'ont plus le même sens. Le *dominatus* dont se plaint Bernard n'est plus celui contre lequel Wiclif se révolte. L'un et l'autre ne visent plus strictement la même réalité, lorsqu'ils affirment avec des mots identiques : *In his successisti non Petro sed Constantino*. Pour Bernard, la succession de Constantin est un epi-phénomène dont il faut débarrasser la papauté et l'Église. Pour Wiclif, elle est devenue la papauté même. Les mots survivent longtemps à leur sens primitif. Ainsi se marque la continuité de l'histoire.

C'est en prenant les termes mêmes de Bernard que Wiclif a prolongé le passé dans le présent. Puis, l'on s'aperçoit qu'ils ont changé de signification. Le coup de pouce aux expressions de Bernard a marqué chez Wiclif un pas en avant. Enfin Wiclif a laissé tomber toute la partie du DE CONSIDERATIONE qui lui donne son atmosphère propre, et, dans l'ensemble du DE POTESTATE PAPE, il a brûlé ce que Bernard avait adoré.

Il est tragique de constater que l'appel de saint Bernard, lancé, avec quelle foi et quelle ardeur ! en plein monde chrétien uni, n'ait pas été entendu. La monition, pourtant grave et bien solennelle, du saint Abbé de Clairvaux semble avoir surtout servi à fournir des arguments à la Réforme. Et dans la marche vers le rupture, Wiclif a assuré le premier relais.

Paul DE VOOGHT

La signification spirituelle de l'icone de la sainte Trinité peinte par André Rublev.

L'icone de la Trinité d'André Rublev [1] est souvent considérée comme le point culminant de l'iconographie russe, et ceux-là même qui sont peu préparés à percevoir l'exquise beauté de son dessin et de son coloris et à pénétrer la profondeur de son symbolisme ne peuvent manquer d'être impressionnés par la fraîcheur, la tendresse, l'émotion contenue de ce chef-d'œuvre. Celui-ci a donné lieu à une abondante littérature, où l'accent a été mis sur l'histoire et la technique plutôt que sur l'interprétation religieuse. C'est à ce dernier point de vue que nous aimerions nous placer maintenant. Nous voudrions essayer de répondre en termes très simples à cette question : que nous dit de la sainte Trinité l'icone de Rublev ?

Pour fixer les idées, nous rappellerons le dispositif de l'icone. Trois anges, reconnaissables à leurs ailes, sont assis autour d'une table. Sur cette table est posé un plat. Dans le fond, un paysage s'esquisse plutôt qu'il ne se précise. Nous y voyons un arbre et un

1. Le moine André Rublev vécut approximativement de 1370 à 1430. L'icone de la Trinité fut peinte vers 1410 pour le monastère de la Sainte Trinité et de Saint Serge, près de Moscou. Elle a été restaurée en 1906 et 1918. Consulter : M. et V. Uspenskij, *Zametki o drevnje ruskom ikonopisanij. Izvestnje ikonopiscy... Andrej Rublev*, St. Pétersbourg, 1901 ; N. P. Likhacev, *Manjera pisma Andreja Rubleva*, St. Pétersbourg, 1907 ; M. Alpatov, *La Trinité dans l'art byzantin et l'icone de Rublev*, dans les *Échos d'Orient*, 1927, t. XXVI, pp. 150-180 ; A. Hackel, *Die Trinität in der Kunst*, Berlin, 1931 ; V. Zavalisin, *Andrej Rublev*, Munich, 1946. Le poète symboliste N. Gumilev, fusillé par les bolchéviks en 1921, a consacré à Rublev une pièce émouvante dans son recueil de poèmes *Koster* (Berlin, 1922). On trouvera de belles reproductions de l'icone de la Trinité dans Grabar, *Istorja Ruskago iskustva*, Moscou, 1910 ; Millet, *Recherches sur l'Évangile*, Paris, 1916 ; Réau, *L'art russe*, Paris, 1922 ; Wulft et Alpatov, *Denkmäler der Ikonenmalerei in Kunstgeschichtlicher Folge*. Hellerau, 1927. Une reproduction plus accessible et plus maniable est contenue (planche IX) dans le petit livre *Russian Icons* de D. T. Rice, Londres et New-York, 1947, avec quelques lignes de commentaire (pp. 6 et 24).

édifice. Il s'agit d'une représentation de l'épisode décrit au chapitre 18 de la Genèse. Le Seigneur, y est-il dit, apparut à Abraham dans la plaine de Mamré, sous la forme de trois hommes (la Bible ne



Les Trois Anges de Roublev.
(Dessin de D. J. Leussink)

prononce pas ici le mot « anges »). Abraham les invita à se reposer et leur offrit un repas. La tradition patristique a vu en ces trois visiteurs une figure des trois personnes divines. A sa suite, la tradition iconographique byzantine a choisi de représenter la Trinité sous l'aspect des trois hommes, devenus des anges, assis à la table d'Abraham. L'icone de Rublev s'insère donc dans une longue tradition consacrée. Mais peut-être nous parle-t-elle plus que ne le font les autres anneaux de cette chaîne.

Remarquons tout d'abord le rythme ou mouvement circulaire qui semble entraîner tous les éléments de l'icone. La position des sièges, entrevus latéralement, celle de leurs marchepieds, la position même des pieds des deux anges du premier plan, l'inclinaison de leurs têtes : tout cela évoque, suggère un mouvement « dirigé »

(dans le sens contraire à celui des aiguilles d'une montre). Ce mouvement se manifeste aussi bien à l'arrière-plan. L'arbre s'infléchit vers la gauche (du spectateur), comme sous le souffle d'un vent fort. A gauche encore s'infléchissent les pans coupés de la toiture de l'édifice. Ce rythme exprime la circulation et la communication de la même vie divine entre les trois personnes. Mais celles-ci ne se retranchent pas dans un système clos. Leur rythme est un rythme d'adoption, d'effusion, de don, de générosité et de grâce. Leur condescendance admet, invite dans le cercle divin l'être créé, — mais il y demeurera distinct et à sa propre place. En courbant l'arbre, le mouvement circulaire de la vie divine atteint la nature. En infléchissant le toit de l'édifice (lequel à en juger par son style général et plus spécialement par celui de la fenêtre et de la porte, est une église) il atteint l'humanité priante, l'humanité à sa plus haute puissance. Le monde « adopté » constitue en quelque sorte la périphérie. Les trois personnes demeurent le centre. Cela est indiqué par une subtile dégradation des couleurs. Les tons foncés — bleu, grenat, orange, vert — des vêtements des anges sont entourés du jaune feu plus léger des ailes et des sièges et de la pâle transparence dorée de l'arrière-plan. La réalité maximale est celle des trois personnes. « Je suis celui qui suis »[1].

Regardons maintenant les traits des trois personnes. Elles n'ont pas d'âge, et cependant elles produisent une impression de jeunesse. Elles n'ont pas de sexe, et cependant elles unissent la robustesse précise à la grâce. Les physionomies et les gestes n'ont pas été « construit » en vue du charme, et cependant le charme qui se dégage est immense. D'autres symboles trinitaires — par exemple l'Ancien des jours, l'agneau, la colombe, trois hommes assis sur un même trône — ont été représentés. Mais, à notre avis, aucune représentation n'est aussi apte que l'icone de Rublev à « introduire » le croyant dans la réalité vivante des trois personnes[2]. Pourquoi ? Parce que Rublev a su exprimer d'une manière unique l'éternelle jeunesse et l'éternelle beauté des trois. En théorie, on sait bien tout cela. Mais quand au lieu d'un vieillard à barbe et chevelure de neige

1. *Exode*, 3,14.

2. Nous n'ignorons pas que l'identification des trois anges a été discutée. Certains interprètes ont voulu voir le Christ, et non le Père, dans l'ange central. Nous croyons que l'identification de l'ange central et du Père est conforme à la plus ancienne, à la plus constante tradition orientale, et nous pourrions apporter des preuves à l'appui. En ce qui concerne l'icone même de Rublev, nous citerons la grande autorité d'Alpatoff en faveur de cette identification.

et d'une impénétrable colombe, on retrouve, grâce à une œuvre d'art, la beauté et la jeunesse du Fils dans le Père et dans le Paraclet, on reçoit comme une révélation pratique, non de concepts, mais d'attitudes. Désormais l'on « voit » différemment, on « approche » différemment, on « sent » les trois différemment, car il nous a été maintenant suggéré qu'ils sont autres, non point que ce que nous croyions, mais que ce que nous imaginions (d'ailleurs plus ou moins malgré nous). Et, dans notre nouvelle vision — celle de l'éternelle jeunesse et beauté, celle de l'indescriptible charme des trois — il y a plus de chaleur, plus d'attrait, plus de joie, plus de réalité personnelle que dans la « peinture abstraite » que nous avions déduite des schémas théologiques. « Tes yeux verront le Roi dans sa beauté » [1].

Chacun des trois anges porte en main un bâton allongé et très mince. C'est que chaque personne divine est un voyageur, un pèlerin. Seul le Verbe s'est fait chair, mais il s'est fait chair par la puissance et le vouloir du Père et de l'Esprit. A aucun moment les deux autres personnes n'étaient étrangères à l'œuvre de salut du Fils, à aucun moment elles ne cessent de venir jusqu'à nous et d'agir sur nous d'une manière invisible. L'icone met en lumière la participation de toute la Sainte Trinité à l'Incarnation. Les trois bâtons constituent une déclaration et une promesse. Ils déclarent que les trois sont déjà venus vers les hommes. Ils promettent que les trois viendront encore. Notre Dieu en trois personnes vient, vient à jamais.

Le terme de cette venue est l'habitation des trois personnes parmi les hommes. C'est pourquoi les trois anges ont accepté l'hospitalité d'Abraham. Ils sont assis à sa table, près de sa tente [2], sous un arbre [3]. L'arbre et l'église représentés sur l'icone signifient encore l'arbre et la tente du récit biblique. L'icone évoque la vie divine des trois, mais elle la met en rapport avec une table humaine, avec les besoins humains. Les trois personnes veulent être pour nous plus que des visiteurs ou des hôtes de passage. Il y a une habitation de la Trinité dans l'âme des serviteurs de Dieu. Le repas du royaume messianique s'y accomplit invisiblement. « Si quelqu'un m'ouvre la » porte, j'entrerai chez lui, et je souperai avec lui et lui avec moi [4]... » Nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure » [5].

Mais qu'y a-t-il sur cette table autour de laquelle les anges sont

1. *Isaïe*, 33,17.
2. *Genèse*, 18,1-2.
3. *Genèse*, 18,3.
4. *Apocalypse*, 3,20.
5. *Jean*, 14,23.

assis ? Un plat y est posé. Nous discernons mal ce qu'il contient. Toutefois l'étude de l'icone faite avec des moyens appropriés décèle la tête d'un veau. Abraham avait fait préparer pour ses hôtes trois mesures de fleur de farine, un jeune veau à la chair tendre, du beurre et du lait [1]. Est-ce donc cette offrande du patriarche que le plat veut indiquer ? Dans le récit de la Genèse, les anges sont venus chez Abraham pour lui annoncer la promesse divine dont Isaac est l'objet. Abraham lui-même se tient debout auprès des anges durant leur repas, et Sarah est tout près, sous la tente. Mais l'icone ignore la présence d'Abraham. Le mets offert aux anges et posé sur la table acquiert une signification qui dépasse infiniment le geste hospitalier du patriarche. Il ne s'agit plus ici d'Abraham et d'Isaac. Nous devons chercher au veau immolé un autre et plus haut sens. Dieu prescrira plus tard à Aaron d'offrir un jeune veau en sacrifice pour le péché [2] ; un même holocauste associera un veau et un agneau, tous deux sans tache et âgés d'un an [3]. Plus tard encore le Sauveur lui-même, dans une parabole, racontera comment le père de l'enfant prodigue fit tuer un veau pour le festin par lequel il célébra le retour de son fils [4]. Ainsi le veau de l'icone est un signe de sacrifice et de salut. Et par là l'icone nous fait approcher du mystère de la Rédemption. Car ces trois termes, Trinité, Incarnation, Rédemption, ne sont point séparables. Par quelque mystère que nous commencions à contempler l'œuvre divine, cette contemplation (appuyée non sur notre raison, mais sur la révélation) appellera les autres mystères en vertu d'une nécessité interne. Le pélerinage des trois anges porteurs de bâtons de voyage ne serait pas complet s'il n'aboutissait au Calvaire. L'icone évoque donc le conseil des trois personnes divines en vue de la rédemption du genre humain. Au lieu d'un plat posé sur une table, c'est une croix que le peintre eût pu dresser au milieu des trois anges. Une spiritualité de l'Incarnation ou de la Trinité est mensongère, si elle ne maintient le Sang du Rédempteur au centre de l'œuvre du salut. Et voilà pourquoi il est juste et suggestif que les bâtons des anges soient si minces, presque comme des fils, et colorés de rouge. Car le même fil écarlate qui fut un gage de salut pour Rahab la prostituée [5] relie notre faiblesse au Sang précieux versé pour nous.

Maintenant que nous savons sur quel objet précis l'icone concentre

1. *Genèse*, 18, 6-8.
2. *Lévitique*, 9, 2.
3. *Lévitique*, 9, 3.
4. *Luc*, 15, 23.
5. *Josué*, 2, 17 ; 6, 23.

l'attention des trois anges, observons les nuances qu'expriment leurs attitudes respectives. Ils se ressemblent étonamment. Leurs traits sont presque identiques. Et cependant leur regard et leur geste manifestent la manière propre dont chacun d'eux approche le mystère de la Rédemption. L'ange qui fait face au spectateur et qui, par rapport à celui-ci, est assis au-delà de la table représente le Père. Sa main désigne le plat ; elle suggère le sacrifice, elle y invite. Mais ce geste de la main est esquissé plutôt qu'affirmé ; ce n'est pas un geste ouvert, mais un geste retenu et comme rétractile. Et le regard, chargé de tristesse, se détourne. L'ange assis devant et à droite de la table, toujours par rapport au spectateur, représente le Fils. Le regard du Fils est, lui aussi, triste. Mais il ne se détourne pas. Tandis que la tête s'incline doucement en signe d'acceptation, les yeux, à la fois fascinés et mortellement tristes — « Mon âme est triste jusqu'à la mort [1] » — se fixent sur le plat. La main se tend vers celui-ci ; mais, là encore, le geste est contenu, retenu ; il n'est pas hésitant, il est en quelque sorte explorant, tâtonnant. Toute l'attitude exprime un *fiat* obéissant, résigné, douloureux. L'ange assis à gauche, devant la table, représente le Paraclet. C'est bien le cas de dire le Paraclet plutôt que l'Esprit, car c'est ici que la troisième personne excerce suprêmement son ministère de consolateur. Les mains ne se tendent pas directement vers le plat, quoique deux doigts de la main droite semblent pointer vers lui ; les deux mains tiennent avec une sorte de solennité le mince bâton rouge en face du Fils. C'est comme si ce bâton lui était présenté pour lui parler de pèlerinage terrestre et de sang répandu. Les yeux fixent le visage du Fils. Ils ont une expression navrée. L'attention de la troisième personne est profondément, totalement concentrée sur ce que le Fils va faire. Tout l'être du troisième ange exhale en silence la sympathie et la pitié. Quiconque a des difficultés à se représenter l'Esprit comme personnel devrait contempler longuement ce troisième ange de l'icone. La contemplation globale de celle-ci serait d'ailleurs singulièrement efficace pour aider à comprendre combien la Trinité est à la fois une et distincte. Par rapport au plat posé sur la table, les trois anges ont un geste et un regard différent. Mais une harmonie parfaite — le même *fiat* — anime leur décision intérieure. Rien n'est ici « commandé » du dehors, imposé par l'une des trois personnes. Il y a seulement acquiescement unanime des trois à une exigence de leur générosité, commune obéissance à une loi de leur être appli-

1. *Matthieu*, 26, 36.

quée jusqu'aux conséquences dernières : « Il n'est pas de plus grand » amour que de donner sa vie [1]... ». L'icone — que cela soit bien entendu — exprime de manière anthropomorphique des réalités (pitié, douleur, etc.) que l'on ne peut attribuer à Dieu dans le sens où on les attribue aux hommes ; nous avons ici, peints sur une image, des symboles très inadéquats, mais que le langage divin a lui-même consacrés.

Une dernière remarque. Rien ne distinguerait l'une de l'autre les physionomies des trois anges, si ce n'était la relation que chaque physionomie exprime à l'égard de l'« autre ». Nous avons ici trois générosités qui ne sont ni opposées ni juxtaposées, mais « posées » l'une par rapport à l'autre, — posées non devant l'autre, mais en l'autre, de sorte que c'est dans cette relation d'amour que chaque personne divine « se trouve » en tant que distincte, s'affirme et jouit de son bonheur. Chaque personne divine tend vers l'autre comme vers le terme où elle obtient sa plénitude. L'icone de Rublev, par ce qu'elle nous fait entrevoir du mystère de la Trinité, nous révèle le mystère de la charité suprême que notre charité créée ne saurait rejoindre, mais dont elle peut recevoir son inspiration et son orientation.

André Rublev n'entendait pas suggérer des pensées, mais bien une prière. Notre rencontre avec la plus célèbre de ses œuvres ne sera ce qu'il eût voulu qu'elle fût que si, prenant à cet occasion un plus profond contact avec les trois personnes, nous répétons, prosternés, les paroles d'Abraham aux divins visiteurs, dans la plaine de Mamré : « Mon Seigneur, si maintenant j'ai trouvé grâce à tes yeux, » ne passe pas outre, je t'en prie, loin de ton serviteur [2]... » Et si, nous accueillons les trois de tout notre cœur, nous pourrons, comme Abraham, recevoir de leur bouche l'assurance que cette expérience bénie, loin d'être un épisode isolé, nous sera accordée de nouveau : « Certainement je reviendrai à toi [3]».

Un moine de l'Église d'Orient

1. *Jean*, 15, 13.
2. *Genèse*, 18, 3.
3. *Genèse*, 18, 19.

Le « Saint Pierre » d'Oscar Cullman.

Notes exégétiques.

L'ouvrage de M. Cullmann [1] a déjà attiré l'attention des exégètes et des théologiens, et il le mérite. La personnalité de l'auteur, sa très large information, la probité de sa méthode et la compréhension qu'il manifeste des opinions d'autrui contribuent à faire de ce livre un événement qui marque une étape dans le dialogue œcuménique. Toutes les difficultés ne sont pas aplanies, loin de là. M. C. au contraire n'hésite pas à poser bien nettement les questions controversées ; mais la manière dont il le fait clarifie singulièrement l'atmosphère. L'éminent exégète adopte plus d'une fois des positions réputées jusqu'ici comme spécifiquement catholiques et, à ce point de vue, aucun exégète ou théologien protestant n'est allé, je crois, aussi loin que lui. Cependant s'arrêter à ces accords en fermant les yeux sur les divergences qui subsistent serait une duperie. M. C. n'en veut pas et il nous invite au dialogue précisément sur ces questions controversées. Je crois donc répondre à son désir en passant assez rapidement sur les points qui paraissent définitivement éclaircis pour m'arrêter plus longuement à certains problèmes qui ne le sont pas.

Quel a été le rôle de saint Pierre dans l'Église apostolique ? Tel est le problème fondamental posé par M. C., et c'est un problème proprement historique. Il ne s'agit donc pas de discussion théologique sur quelques textes isolés, comme ce fut souvent le cas dans les controverses entre catholiques et protestants. Il faut partir d'une situation historique bien claire. M. C. examine donc les données du Nouveau Testament et de la tradition primitive et il aboutit aux conclusions suivantes. Saint Pierre occupe une place toute particulière dans le groupe des apôtres. Du vivant de Jésus il apparaît comme leur porte-parole ; après

1. *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952.

la résurrection du Christ, il est le chef de l'Église apostolique jusqu'à son départ en mission dans la diaspora. Cette primauté, attestée par tout l'ensemble du Nouveau Testament, n'est pas le résultat du hasard ; elle est voulue par le Christ. Le logion de Matth. 16, 17-19 n'est pas un bloc erratique dans la tradition évangélique. Il est soutenu par elle et il a des parallèles dans Luc 22, 31 et Jean 21, 15-17. C'est bien une parole historique de Jésus, rapportée en dehors de son contexte — M. C. propose de la replacer dans une situation analogue à celle de Luc 22, 31 — et il faut la prendre dans son sens naturel et obvie : Pierre est bien le roc sur lequel Jésus veut bâtir son Église. Au delà du Nouveau Testament, M. C. examine la question du séjour de Pierre à Rome et de son martyre et il conclut à la vraisemblance de la tradition.

Toute cette partie est, dans l'ensemble, solidement construite et la discussion est menée avec beaucoup d'objectivité. Il faut faire des réserves cependant sur un point : d'après M. C., Pierre, chef incontesté de l'Église primitive, deviendrait le subordonné de saint Jacques au moment où il quitte Jérusalem pour partir en mission. Ici la pensée de M. C. me paraît singulièrement inconsistante. C'est au moment où Pierre quitte Jérusalem pour obéir à l'ordre du Christ de porter l'évangile jusqu'aux extrémités de la terre — c'est-à-dire de donner à l'Église son caractère de société universelle et non plus de communauté locale — c'est à ce moment précisément que Pierre cesserait d'être le chef de l'Église. Faut-il croire que dès ce moment aussi il cesse d'être le roc sur lequel l'Église est bâtie et le pasteur auquel le Christ a confié d'une manière particulière le soin de son troupeau ? Et pourtant ceci est bien la conséquence logique de cela. Admettre que les promesses faites à Pierre couvrent deux fonctions successives est purement arbitraire. Rien n'autorise à donner une double interprétation des images du roc, des clés et du pasteur. D'autre part, Pierre devenu le subordonné de Jacques dans sa mission apostolique ne serait plus le roc sur lequel repose l'Église et rien ne le distinguerait plus des autres apôtres. Il y aurait une singulière disproportion entre la solennité des déclarations de Jésus et la brièveté du rôle de chef attribué à Pierre. Sans doute l'Église de Jérusalem, au jour de la Pentecôte, s'identifie avec l'Église universelle ; mais cette identification cesse dès que l'évangile a rayonné au dehors et que d'autres communautés

se sont formées. Or ce n'est pas à l'Église locale de Jérusalem que Jésus a promis la victoire sur les puissances de la mort, mais à l'Église universelle. C'est donc aussi de l'Église universelle que Pierre est le fondement et rien dans les textes ne permet de limiter les promesses qui lui sont faites aux quelques années qu'il passe à organiser la communauté de Jérusalem.

Pour admettre que le rôle de chef attribué à Pierre par le Nouveau Testament cesse au moment de son départ en mission, il faudrait des arguments très forts. Or ceux de M. C. sont faibles, sinon nuls. Ni Gal. 2, 9-11, ni Actes 15 ne fournissent une base sérieuse à une pareille opinion. Que Pierre soit influencé par les envoyés de Jérusalem et cède à leur pression, c'est un problème psychologique qui n'a rien à voir avec une question de juridiction. La situation de Pierre était assez délicate sans qu'il soit nécessaire de supposer qu'il était simplement « chef missionnaire dépendant de l'Église de Jérusalem ». Quant aux apocryphes clémentins, ils sont sans valeur historique et leur tendance judéo-chrétienne explique assez le rôle prééminent qu'ils font jouer à saint Jacques. On s'étonne que M. C., qui a pesé avec tant de soin le pour et le contre des autres solutions qu'il propose, se soit laissé guider ici par des indices aussi ténus.

Cependant le problème historique débouche sur un problème théologique qui intéresse la constitution même de l'Église : les promesses faites à Pierre et les prérogatives qui en découlent valent-elles seulement pour lui-même ou bien aussi pour ses successeurs ? L'Église romaine a de fait exercé une certaine primauté à partir du IIe siècle et, plus tard, cette primauté a été justifiée par Matth. 16, 17-19. Mais cette prétention est-elle justifiée ? M. C. ne le pense pas. Il y aurait solution de continuité entre l'époque des apôtres et le moment où la primauté romaine s'exerce, et cette primauté de fait serait sans lien avec le texte évangélique et sans fondement dans son interprétation. L'examen de ce problème relève en partie de l'exégèse biblique et en partie de l'histoire de la tradition. Je me suis borné ici à l'aspect exégétique, laissant à d'autres l'examen du point de vue de la tradition [1].

1. *Irénikon* donnera ultérieurement une étude de théologie et d'histoire sur la thèse de M. Cullmann.

Disons tout de suite que l'exégèse purement littérale ne fournit pas de solution adéquate au problème. A prendre la déclaration de Jésus telle qu'elle est, elle s'adresse à Pierre et à personne d'autre. Personne d'ailleurs, que je sache, n'a prétendu le contraire. Cependant Jésus, en prononçant ces paroles, a-t-il pensé à une application plus lointaine ? La réponse à la question ainsi posée dépend de la position théologique de chacun. L'eschatologiste, pour qui l'horizon de Jésus est limité par la perspective d'une parousie prochaine, répondra négativement. Jésus ne peut pas avoir pensé aux successeurs des apôtres, puisque la brièveté de la vie de l'Église n'en supposait pas. Mais pour celui qui croit que le Christ a prévu la durée de l'Église, pareilles déclarations prennent un sens plus plein. Qu'il s'agisse de Luc 10, 16 : « Qui vous écoute m'écoute », de Matth. 18, 18 : « Tout ce que vous lierez sur terre sera lié dans les cieux », de Matth. 28, 2 : « Je suis avec vous toujours jusqu'à la consommation du monde », de Jean 17, 20 : « Je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui croiront par eux », les paroles de Jésus ne dépassent pas les premiers disciples. Mais quel croyant soutiendra que la pensée de Jésus ne va pas au-delà et n'inclut pas aussi leurs successeurs ? Jésus ne pouvait s'exprimer autrement, parce qu'il voulait que les disciples ne connaissent « ni le jour ni l'heure » et qu'il y avait beaucoup de choses qu'ils ne pouvaient pas supporter à ce moment. Mais sa pensée dépassait certainement la perspective imminente de l'Église naissante. En fait d'ailleurs M. C. admet que la promesse de lier et de délier devait avoir ses effets au delà de la personne de Pierre ; mais il sépare cette promesse de la parole sur le roc. Est-ce légitime ? Il nous faut, pour répondre à cette question, reprendre l'examen du texte.

M. C. sépare Matth. 16, 17-19 du contexte, et on peut admettre qu'il a raison. Mais le v. 17 appartient certainement au logion primitif et on ne peut le considérer comme une transition rédactionnelle imaginée par Matthieu. Il a un caractère sémitique très prononcé : Bar-Jona, « la chair et le sang » sont précisément des arguments invoqués en faveur de l'authenticité du morceau. On n'a donc pas le droit d'en faire abstraction dans l'interprétation de l'ensemble. Il y est question d'une révélation faite à Pierre par le Père céleste. Est-ce sans relation avec ce qui suit ?

L'admettre serait introduire un hiatus dans la pensée de Jésus, et cette solution est d'autant moins probable que nous trouvons le même enchaînement d'idées dans le passage parallèle de Luc 22, 31 où il s'agit de la foi de Pierre et de sa mission d'affermir ses frères. Les affermir en quoi ? Dans la foi évidemment. N'en est-il pas de même ici ? On a voulu voir dans le roc la foi de Pierre, et c'est faire violence au texte ; mais il y a aussi une violence à supprimer toute relation avec la foi et à ne voir dans la parole sur le roc qu'une primauté juridique. C'est avant tout dans le domaine de la foi que Pierre doit assurer la stabilité et l'unité de l'Église et exercer ses prérogatives de chef. Et le v. 19 ne peut pas non plus être séparé du précédent, comme s'il s'agissait d'une idée nouvelle sans lien intime avec ce qui précède. La métaphore des clés et la promesse qui suit incluent certainement le pouvoir de remettre les péchés ; mais l'image, dans le contexte, va beaucoup plus loin ; le Christ ratifie d'avance toutes les décisions que Pierre prendra en vue du royaume de Dieu. On se trouve en présence d'une pensée cohérente où tout se tient et il est arbitraire de diviser ce que le Christ a uni, d'admettre que le pouvoir des clés est transmissible et que la fonction de roc ne l'est pas. Les deux métaphores sont liées entre elles et elles expriment toutes deux le pouvoir qui est donné à Pierre en tant que chef de l'Église universelle.

M. C. nous dit que la fonction de roc ne vise que la fondation de l'Église et que le fondement une fois placé sert à assurer la stabilité de l'édifice. C'est là abuser d'une métaphore et faire abstraction de tout le contexte. La pensée profonde du Christ, c'est que son Église doit être une société hiérarchique. Elle est fondée sur l'autorité des apôtres et, parmi les apôtres, sur celle de Pierre, le roc qui assure l'unité de la foi, le chef dont les décisions sur terre — et non seulement à Jérusalem — sont ratifiées d'avance dans le ciel. A-t-il voulu qu'après la mort des apôtres cette Église devînt anarchique, démocratique ou polycéphale ? A-t-il prévu d'autre moyens de maintenir l'unité de foi et de charité que cette constitution hiérarchique affirmée pour les origines par tout le Nouveau Testament ? Le troupeau de ses disciples sera-t-il confié désormais à des pasteurs sans chef, alors qu'il avait prévu à l'origine un pasteur à qui il confiait d'une manière toute particulière brebis et agneaux ? Sans doute

d'autres éléments peuvent contribuer à l'unité de l'Église. Mais sont-ils suffisants ? L'histoire donne, je crois, une réponse tristement éloquente. En tout cas, ce qui est certain, et M. C. le reconnaît, c'est que l'Église romaine a joué dès les premiers siècles ce rôle unificateur, et cela surtout, il est bon de le noter, dans le domaine de la foi. D'autre part l'Église ancienne n'a jamais hésité à reconnaître dans l'évêque de Rome le successeur de Pierre. M. C. objecte que le fait historique de la primauté romaine est sans lien avec l'exégèse de Matth. 16, 17-19. Il est bien probable en effet que le successeur immédiat de Pierre n'a pas proclamé *urbi et orbi*, qu'en vertu de ce texte il avait droit de régir toute l'Église. Il en est de même d'ailleurs de tous les textes bibliques : on n'éprouve le besoin de les citer que quand une vérité est contestée. La tradition n'est pas faite de sentences qu'on se transmet de bouche à oreille, mais d'actes et d'attitudes pratiques qui sous-entendent des vérités implicites. La formulation ne vient qu'après coup, suscitée la plupart du temps par le doute ou la contradiction. Vouloir qu'une interprétation traditionnelle soit explicitement attestée par une série ininterrompue de témoins dès l'époque apostolique, c'est méconnaître la vraie nature de la tradition.

Pour conclure cette critique du point de vue exégétique, je dirai donc simplement qu'au delà du sens immédiat des promesses faites à Pierre, il y a la vision d'une Église hiérarchique, basée sur les successeurs des apôtres et sur les successeurs de leur chef. L'exégèse oriente le croyant vers la solution qui voit dans l'autorité des successeurs de Pierre non pas un fait accidentel dû à des circonstances historiques fortuites, mais le résultat d'une volonté du Christ, pour que son Église reste une, sainte, catholique et apostolique.

Comme je l'ai dit au début, j'ai souligné les dissonnances plus que les accords, parce que je croyais répondre ainsi au désir de l'éminent exégète. Je tiens à répéter que ces divergences de vue ne diminuent en rien l'estime que j'ai pour l'auteur et pour son œuvre. C'est le livre de bonne foi d'un savant authentique et d'un croyant sincère qui cherche avant tout la vérité dans la charité. Qu'il en soit cordialement remercié.

D. B. Botte, O. S. B.

Le mouvement Foi et Constitution à l'étape « Lund 1952 »,

d'après les documents imprimés.

Les quelques pages qui suivent n'ont pas la prétention d'envisager la conférence de Lund, troisième conférence mondiale du Mouvement *Foi et Constitution*, dans son ensemble ou dans toute son étendue, et supposent ses principaux faits connus [1]. Elles se limiteront à considérer les documents qui en ont été publiés jusqu'à ce jour [2] pour en en tirer quelques conclusions.

La première remarque concernera précisément ceux-ci. Ils semblent être considérés comme suffisants par les autorités compétentes ; c'est à se demander si jamais paraîtront les Procès Verbaux complets de la Conférence, comme avaient paru, en leur temps, en deux gros volumes, ceux des conférences précédentes : Lausanne 1927 et Édimbourg 1937.

I

Irénikon a consacré deux notes à la préparation de la conférence de Lund [3], mais n'a pas encore analysé les trois volumes d'études qui en ont constitué la partie la plus importante [4]. Je commencerai

1. Cf. Chronique 1952, 300 sv. et 400 sv.

2. *Report of the Third World Conference on Faith and Order, Lund, Sweden, August 15-28, 1952.* Submitted for the consideration of the participating Churches. Issued for the Conference by the Secretariat of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches. Faith and Order Commission Papers : N° 15, 68 p. — La traduction française en a paru dans *Foi et Vie*, mars-avril 1953, p. 95-194 ; c'est à elle que nos citations se référeront.

The E(cumenical) R(eview) d'octobre 1952 a publié plusieurs discours.

3. D. C. Lialine, *En vue de la conférence de Lund*, 24 (1951), 498-507. D. T. S., *Les préparatifs de la conférence de Lund*, 25 (1952), 194-200.

4. *The Nature of the Church.* Papers presented to the Theological Commission appointed by the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order. Edited by R. Newton Flew, 348 p. 21 sh. — *Ways of Worship.* The Report of a Theological Commission of Faith and Order. Edited by Peter Edwall, Eric Hayman, William D. Maxwell, 362 p. 21 sh. — *Intercommunion.* The Report of the Theological

par combler cette lacune. Une préface commune à ces travaux, écrite par le Prof. L. Hodgson, alors secrétaire théologique de *Foi et Constitution*, s'exprime ainsi à leur sujet :

> La deuxième conférence mondiale pour la *Foi et la Constitution* a eu lieu à Édimbourg en 1937. L'examen de son rapport avait conclu que beaucoup, sinon la plupart des matières divisant les chrétiens plongeaient leurs racines dans des conceptions différentes de la nature de l'Église. Un passage dans ce rapport suggérait qu'à côté de l'étude directe de cette question doctrinale, celle des Formes du Culte *(Ways of Worship)* caractéristiques des différentes Églises, pourrait être utile ; aussi certains membres du Comité de Continuation ont-ils insisté pour qu'on discute les principes théologiques sous-jacents à ce que l'archevêque William Temple a appelé alors dans son sermon « le plus grand des scandales en face du monde », c'est-à-dire le maintien des barrières contre l'union parfaite à la Table du Seigneur.

Dans son discours inaugural à Lund, auquel je reviendrai, le même Dr. Hodgson révèle les oppositions que cette dernière mise au programme suscita alors dans le Comité, par crainte de ce que le dynamisme de la question ne fasse éclater tout le Mouvement.

On sait que primitivement le sujet de l'Église aurait dû se traiter en quatre volumes : L'Église dans la Bible; l'Église dans l'histoire ; Confrontations confessionnelles ; Essai de synthèse. L'actuel volume sur l'Église est le troisième de la série prévue mais il n'explique pas l'absence des autres, ni ne contient le Rapport de la Commission théologique sur l'Église, lequel donnait précisément cette explication [1].

Il est divisé en deux parties : la première réunit des études de la section européenne de cette Commission, qui ne sont pas toutes inédites ; la deuxième, quelques-unes de la section américaine, qui avaient déjà paru en opuscule séparé [2].

Les exposés *(statement)* sont tous autorisés, bien qu'à des degrés divers ; à une exception près toutefois : Tous les théologiens catholiques pressentis ayant décliné l'offre, c'est le Dr. Flew lui-même, éditeur du volume, qui a écrit celui concernant l'ecclésiologie catholique ; il l'a fait avec beaucoup de loyauté : « ceux qui dans l'Église de

Commission appointed by the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order together with a selection from the Material presented to the Commission. Edited by Donald Baillie, John Marsh, 406 p. 21 sh. Londres, S. M. C. Press, 1952 ; in-8.

1. *Irénikon* 24 (1951), 500.

2. *The Nature of the Church.* A Report of the American Theological Committee, World Conference on Faith and Order. Chicago, 1945. Cfr *Irénikon* 21 (1948), 341.

Rome s'intéressent aux discussions de *Foi et Constitution* pardonneront, j'espère, ce qu'il y aurait dans cet exposé d'erreur de fait, de jugement ou d'accent » (p. 11). Il n'y a presque rien à pardonner mais cela ne justifie pas pour autant toute l'entreprise et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un théologien catholique, en plus d'autres raisons peut-être, ait reculé devant elle.

Si les exposés sont de qualité, ils n'en contiennent pas moins peu de renseignements nouveaux pour quiconque est suffisamment versé en « ecclésiologie comparée ». Il faut mettre à part la contribution du Rt Rev. Bishop A. M. Hollis, *The Church of South India*, pour la bonne raison que cette Église est née en septembre 1947 et qu'elle est encore *in fieri* (comme le demande, paraît-il, sa nature essentiellement dynamique) et qu'elle présente le grand intérêt œcuménique que je n'ai pas à apprendre aux lecteurs d'*Irénikon*. Pour le reste, le volume ne semble pas vérifier le jugement très flatteur que, malgré sa modestie, le Dr. Flew émet à son sujet dans la Préface éditoriale il vérifie par contre celui de M. O. Tomkins que nous entendrons bientôt déclarer que la période de « théologie comparée » est pratiquement close pour *Foi et Constitution*. Rien d'étonnant alors que le Rapport sur l'Église, conçu, comme je l'ai dit ailleurs [1], sur des lignes différentes, ne figure pas dans le volume.

Le volume sur les *Formes du Culte* est divisé en trois parties : Les éléments de la Liturgie ; Le sens interne de la Parole et du Sacrement ; Liturgie et piété. La première débute par un questionnaire dont les réponses avaient à tenir compte. Il n'y a que celle du Dr. F. G. van der Meer, catholique, qui s'y est conformée strictement ; les autres l'ont suivi de loin et même pas du tout, sans doute parce qu'il est, comme certains l'ont fait remarquer, d'allure trop confessionnel et, en l'occurrence, « catholique ».

La seconde partie est consacrée à ce qu'on pourrait appeler le problème fondamental de la tradition liturgique occidentale ; mais l'enquête ici est moins étendue que dans la première partie, ainsi ne comprend-elle pas les *Free Churches*, et la contribution orthodoxe se veut-elle strictement documentaire ; les documents principaux sur lesquels elle s'appuie sont, d'une manière très diplomatique, des extraits du rapport de la Conférence d'Édimbourg 1937.

La troisième partie se limite à la seule mariologie et ne contient qu'une seule étude inédite, laquelle appartient au pasteur Max Thurian et présente une réelle valeur théologique. Quant au rapport Hayman-Shaw, *Une voie d'approche au travail de Réunion à travers une*

1. Cfr *Irénikon* 24 (1951), 501-507.

compréhension commune dans le domaine de la piété, dont on semblait attendre beaucoup, il déçoit plutôt.

Un *consensus* s'est établi parmi les recenseurs du volume sur l'*Intercommunion*, pour le considérer comme le plus remarquable des trois. Je m'y joins aussi. Il y a plusieurs raisons à cela. D'abord la valeur des contributions.

Il commence par le rapport de la Commission, dont j'ai déjà dit le grand bien qu'il fallait penser, tout en le considérant alors surtout au point de vue ecclésiologique. Il continue par une partie historique où l'article du Rév. O. S. Tomkins, *Intercommunion in the Ecumenical Movement*, présente incontestablement le plus grand intérêt, exposant comment le problème de l'Intercommunion a été traité jusqu'ici dans différentes branches du Mouvement œcuménique, surtout dans la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants (qu'on a pu appeler la pépinière et le laboratoire du Mouvement), au point de vue pratique, et, au point de vue théorique, dans *Foi et Constitution*. Le problème sera résolu, et cette « épine dans la chair du Mouvement œcuménique » sera enlevée quand « par la grâce seule de Dieu, ce Mouvement aura cessé d'exister et que nous sera donnée non pas l'« intercommunion », mais la *communion* dans une Église indivise » (p. 137).

Une troisième partie intitulée *Contributions to the Present Discussions on Intercommunion* présente une vaste sélection interconfessionnelle d'études qui ne sont pas toutes inédites, mais qui présentent toutes un grand intérêt. Signalons d'abord l'*Amica Contestatio* du P. Congar et ensuite comme points culminants de l'intérêt théologique *Eschatology and the Eucharist* du professeur T. F. Torrance (presbytérien écossais), et de l'intérêt œcuménique : *Intercommunion. A Personal Opinion* du professeur S. L. Greenslade (anglican de tendance évangélique).

Suivent deux appendices. Rev. J. P. Hickenbotham (anglican de tendance évangélique) : *Existing Rules and Customs of the Churches*, concernant l'Intercommunion. Il n'y a qu'ici dans tout le volume que figure l'Église vieille-catholique ; Rev. G. I. F. Thomson (anglican) : *The Revival of the Agape.*

Ensuite, le problème de l'Intercommunion lui-même que je tâcherai maintenant de résumer tel qu'il se dégage de ce volume. En laissant de côté des subtilités terminologiques, on peut dire que l'*Intercommunion*, terme d'origine anglicane (p. 269, note) mais à sémantique variable, signifie une communion dans le sacrement de l'Eucharistie entre les Églises chrétiennes séparées, ou les

dénominations. A quelques rares exceptions près, signalées à la p. 25, elle n'est pas considérée comme la forme ultime et parfaite d'unité entre les Églises ; celle-ci est cependant pour l'instant un point important de désaccord, tout en restant l'âme du Mouvement œcuménique. Cette communion est par sa nature même une expression d'unité entre les communiants. Dans l'état divisé de la chrétienté d'aujourd'hui, le manque de cette communion est l'expression la plus forte de la division peccamineuse entre chrétiens. Ceci est particulièrement sensible au cours des conférences œcuméniques, parce que dans le Mouvement œcuménique les chrétiens séparés ont senti toujours davantage une unité profonde malgré les divisions (tout le monde sait que ce fut là la grande découverte et le grand don du Mouvement ; appelons la l'« Unité œcuménique »), laquelle se heurtait à l'absence d'intercommunion.

D'où l'acuité du problème, que M. Tomkins appelait plus haut une « écharde dans la chair du Mouvement œcuménique » et qui, à partir des conférences œcuméniques, s'est actuellement étendu aux dénominations elles-mêmes, particulièrement aux « Jeunes Églises » (faut-il rappeler aux lecteurs d'*Irénikon* que ce terme signifie les Églises fondées en pays de mission ?).

Il existe deux attitudes envers le problème de l'Intercommunion. La « catholique » (orthodoxes, vieux-catholiques, anglo-catholiques et, dans une certaine mesure, luthériens) considère le manque d'intercommunion entre les Églises séparées comme un point particulier du manque général de communion ecclésiastique. L'unité œcuménique n'ayant pas encore aplani les divergences de doctrine et de constitution sur le sacrement de l'Eucharistie, l'intercommunion serait actuellement une hypocrisie et une déloyauté. Elle ne sera à sa place et portera d'ailleurs alors le nom de communion, non pas d'Intercommunion, quand l'Unité œcuménique comprendra toute la matière de Foi et Constitution.

La « protestante » (l'aile évangélique de l'Église anglicane, les Églises réformées, les *Free Churches*, les « Jeunes Églises » et en premier lieu l'Église de l'Inde méridionale) juge au contraire que, puisque les Églises séparées se reconnaissent pour Églises, l'Unité œcuménique est déjà suffisante pour permettre une intercommunion sous l'une ou l'autre modalité. Voici quelques raisonnements qu'on fait : Si en effet il est généralement admis dans le Mouvement œcuménique que les chrétiens séparés peuvent et doivent, à cause de cette Unité, communier dans la célébration du culte, pourquoi ne peuvent-ils le faire dans celle de l'Eucharistie ? Ou encore : malgré leurs divergences doctrinales, les anglicans de tendance catholique

et évangélique ne se séparent pas à la Table du Seigneur ; pourquoi alors les chrétiens de convictions différentes devraient-ils rester séparés devant elle ? L'Intercommunion peut être un moyen, sinon *le moyen* pour atteindre l'unité chrétienne parfaite, parce qu'elle est une communion dans le sacrement d'amour et du pardon des péchés. A supposer même qu'elle soit un moyen imparfait, elle est malgré tout un moindre mal que son refus.

A ces raisonnements qui ne sont pas bien nouveaux, s'en ajoutent d'autres d'ordre canonique, pour ainsi dire. De quel droit les autorités d'une dénomination barrent-elles l'accès à la Table du Seigneur aux chrétiens d'autres dénominations ? D'aucun, répond la tradition « non cléricale » *Free Churches*, par la bouche du professeur A. T. de Groot (américain, Disciples du Christ). Car le maître de l'Eucharistie n'est pas la dénomination, ni non plus l'histoire, mais Jésus-Christ. Il se révélera tel à la fin des temps. D'après le professeur Torrance, tous les baptisés ont le droit imprescriptible de s'approcher de la Table du Seigneur tant qu'ils restent fidèles à leur baptême, puisque le Seigneur les y invite. Quand il ne le sont pas, c'est au Seigneur seul de prononcer la Parole de Jugement. L'Eucharistie par sa nature même dans la mesure où elle encadre *(enshrines)* la présence réelle du Fils de l'Homme, du Seigneur de l'Eucharistie, se place au-dessus de la continuité institutionnelle de l'Église et *ne peut jamais devenir relative à celle-là*, car alors l'Église deviendrait la maîtresse du Fils de l'Homme et non pas sa servante. Ceci est le point crucial du débat œcuménique sur l'Intercommunion, car c'est ici que gît la difficulté ultime, dans la différence entre les Églises qui prennent l'eschatologie au sérieux et celles qui se retranchent dans une fixité constitutionnelle *(of orders)*, dans laquelle elles rangent la Cène *du Seigneur* comme si elle était la leur (p. 346).

Le Rev. G. I. F. Thomson propose comme moyen terme entre l'absence de communion et l'intercommunion, en vue de la manifestation de l'Unité œcuménique, la célébration d'une *agape*, comme il s'en est fait avec succès entre les anglicans et les méthodistes, qui sont cependant divisés, on le sait, sur la conception même du ministère ecclésiastique.

En somme, le volume sur l'Intercommunion permet de conclure que malgré des progrès dialectiques depuis Édimbourg, ce problème doit encore toujours recevoir, pour directive pratique, celle que lui donnait alors William Temple : « ni ceux qui désirent l'Intercommunion, ni ceux qui se croient obligés de s'y opposer ne devraient se condamner réciproquement, mais toujours et en tout respecter les

consciences les uns des autres ; cependant tous les chrétiens devraient être attristés par tout obstacle envers le *fellowship* de pleine communion avec tous les disciples sincères du Seigneur ».[1] Une première conclusion du Rapport sur l'Intercommunion concerne le devoir de s'intéresser « à une pratique plus étendue de l'Intercommunion et de l'intercélébration et de continuer à explorer toute voie par laquelle on pourrait les atteindre sans sacrifice de principe » (p. 42) ; une seconde est rédigée ainsi : « Pour finir, nous voudrions tous porter témoignage à notre ineffable (unspeakable) gratitude au Seigneur de l'Église pour le don de son précieux sacrement. Parce que nous sommes unis dans la gratitude à Lui pour son don, nous sentons si vivement (keenly) notre impuissance (inability) de le recevoir en plein *fellowship* » (p. 43).

Je mentionne encore dans ce premier paragraphe qui doit compléter l'information sur la préparation de Lund, le rapport : *Social and Cultural Factors in Church Divisions* [2]. C'est ainsi que finalement, après des variations terminologiques et sur l'insistance de théologiens continentaux, ont été appelés les « facteurs non-théologiques ». Ils sont examinés d'abord dans deux études non inédites et puis dans le rapport de la conférence de Bossey de 1951. Il y est dit que ces facteurs, dont tous ne travaillent pas dans le sens de la désagrégation, mais certains au contraire dans le sens de l'unité, ont un pouvoir énorme sur les chrétiens séparés parce qu'ils ne sont pas fortuits mais tissés « de la matière même de l'histoire terrestre et du péché humain (...) Dans nos discussions préparant ce rapport, nous avons découvert que ces facteurs sont entrés profondément dans nos efforts pour les discuter et ont même corrompu notre capacité de les décrire » (p. 32). Les participants de Lund sont instamment priés de leur prêter l'attention convenable, surtout à ceux d'ordre politique, national ou racial [3] qui, à l'heure présente, agissent parmi les Églises dans le sens du schisme, parce que « aucune cause de division ne peut être omise de notre repentir devant Lui et de nos agissements les uns envers les autres » (p. 32). Des conclusions sont formulées dont la première et la quatrièmre présentent le plus d'intérêt :

1) Les Églises, spécialement parmi leurs membres ordinaires, doivent examiner leur conscience pour voir jusqu'à quel point ils

1. *The Second World Conference on Faith and Order, Edinburgh 1937.* Edited by LEONARD HODGSON. Londres, 1938, p. 266.

2. *Faith and Order Commission Papers*, n° 10 ; Londres, S. C. M. Press, 36 p.

3. On renvoie au troisième volume d'études préparatoires à la conférence d'Amsterdam : *L'Église et le Désordre de la Société.* Paris-Neuchâtel, 1949.

suivent la loi de l'inertie au lieu de la volonté de Dieu qui les sollicite. Les positions, formes et institutions traditionnelles qui leur sont devenues chères, doivent être mises en question, quitte à devoir être abandonnées ou changées.

4) Avant, pendant et après Lund, il faut prier le Guérisseur de toutes choses afin qu'Il daigne ouvrir les yeux des chrétiens séparés aux vrais symptômes de leur maladie.

* * *

Avant d'aborder l'analyse du rapport de la conférence de Lund, il faut enfin, semble-t-il, examiner encore les suggestions qui lui furent faites de la part des deux secrétaires de *Foi et Constitution :* le Dr. L. HODGSON, secrétaire théologique et secrétaire général durant de longues années ; le Rév. O. S. TOMKINS, secrétaire de la Commission du même nom depuis son incorporatoin dans le Conseil œcuménique en 1948.

Tout en respectant explicitement la liberté des délégués officiels des Églises rassemblés à Lund envers les matériaux réunis sous sa direction [1] et prévoyant que des problèmes nouveaux s'imposeraient à eux, le Dr. HODGSON, après avoir commenté principalement le rapport sur l'Église, en suggère lui-même deux : 1° discuter les différentes conceptions de l'Église en qualité d'hommes cherchant ensemble plus de lumière sur le paradoxe central de la vie chrétienne qui est : « moi, non pas moi, mais le Christ », et 2° « discuter l'unité de l'Église en tant qu'hommes cherchant ensemble plus de lumière sur la question de la nature de l'Unité elle-même » [2]. La discussion, definie comme recherche à concilier les appréhensions partielles de la même vérité envisagée sous des angles différents, avait été opposée plus haut dans le discours, à l'argumentation comprise, elle, comme la défense de positions confessionnelles. L'orateur trouve que pareille conception du travail ultérieur de *Foi et Constitution*, rendue possible par les accords réalisés antérieurement — conception strictement théologique, la prière seule ici serait insuffisante, — se si-

1. « Ceci est votre conférence. Nous autres, de la Commission *Foi et Constitution*, avons fait ce que nous avons pu pour arranger votre rencontre et pour préparer les matériaux à soumettre à votre considération. Nous vous transmettons maintenant toute l'affaire ; à vous de vous en charger et d'en faire ce que vous voudrez ». *The Task of the Third World Conference on Faith and Order* dans *ER*, l. c., p. 12.

2. *Ib.*, p. 13.

tue bien dans la tradition du Mouvement et lui est encore nécessaire [1]. Elle permet de prévoir le dépassement des résultats d'Édimbourg 1937 qu'un correspondant lui signalait comme but principal de la conférence de Lund, à défaut duquel elle perdait son sens. Une exception à cette ligne spéculative d'ecclésiologie, comparée plus intelligemment qu'auparavant sans doute, est à signaler à la p. 10. « Et si l'Unité voulue par Dieu pour son Église était une unité que, comme sa propre unité, nos esprits n'ont pas encore conçue ? Si c'était une unité que l'Église doit devenir en fait pour que ses membres commencent à la comprendre en pensée ? »

Le discours de M. Tomkins, discours d'adieux et d'actions de grâces, est moins officiel et, en intention, mois programmatique que celui du Dr. Hodgson. Aussi ne fut-il prononcé que le lendemain du premier. Mais de fait il énonce plus de suggestions que l'autre, et d'un caractère bien différent. La différence apparaîtra avec une clarté suffisante pour que je puisse me dispenser de la commenter maintenant.

C'est en se basant sur son incomparable expérience œcuménique, qu'il résume comme une tension entre la loyauté à sa propre dénomination (en l'occurrence l'Église anglicane) et à l'Église universelle, pour ainsi dire en gestation, ainsi que sur la devise d'Amsterdam 1948 : « Nous voulons rester ensemble » que l'orateur a fait ces suggestions pour *Foi et Constitution*, qui n'est qu'une petite province du vaste Mouvement œcuménique. Elles sont au nombre de cinq :

1) Bien que le travail d'ecclésiologie comparée ait donné des résultats appréciables et qu'il puisse être encore utilement continué, ce n'est plus lui qui sera à l'avenir la tâche principale de *Foi et Constitution* parce que : *a)* la plupart des divergences doctrinales ne divisent pas les confessions ou dénominations entre elles, mais les traversent elles-mêmes ; elle sont donc comme on les a appelées à Amsterdam, transconfessionnelles et n'empêchent pas l'Unité ecclésiastique recherchée ; *b)* l'ecclésiologie comparée risque de s'orienter sur la justification des positions confessionnelles au lieu de faire vivre les confessions de foi « sous lesquelles nous nous avançons pour porter témoignage au Seigneur commun (...) Nous serions alors en danger de cataloguer des énoncés morts au lieu de lutter avec la vérité vivante, et de nous proposer pour but ce qui était

1. « Il serait stupide (foolish) de prétendre que nous avons fait tout ce qui pouvait être fait pour nous expliquer mutuellement où nous en sommes en tant qu'Églises ». *Ibid.*, p. 14.

censé n'être que le point de départ d'une première compréhension »[1].

2) « *Foi et Constitution* existe non seulement pour expliquer les dénominations les unes aux autres, mais aussi pour leur rappeler qu'elles doivent mourir en tant que dénominations » (p. 22), et que le Conseil œcuménique des Églises, qui est plutôt un conseil de dénominations que d'Églises, le doit aussi.

3) Les formes de vie dans chaque dénomination doivent s'adapter aux nouvelles formes des relations interecclésiastiques dans le Conseil œcuménique, et par-dessus tout, à ce qui a été appelé plus haut l'Unité œcuménique. L'orateur suggère la collaboration des dénominations en toutes choses où l'objection de conscience ne la leur défend pas, principalement dans le domaine de l'évangélisation, car unité et apostolicité de l'Église sont étroitement unies. « Il y a des vérités relatives à la nature de Dieu et de son Église qui nous resteront toujours cachées si nous n'agissons pas ensemble conformément à l'unité qui est déjà la nôtre » [2].

4) *Foi et Constitution* devra découvrir « des régions plus profondes de l'esprit, que celles que pourraient atteindre nos méthodes traditionnelles d'investigation et de discussion » (p. 24). L'orateur s'étend particulièrement ici sur les *Voies du Culte* et l'*Intercommunion*.

5) Le problème central de l'œcuménisme peut se formuler : « nous prétendons avoir une unité dans le Christ, nous ne pouvons montrer en avoir une dans son Corps qui est l'Église ». Problème, parce qu'on ne peut se contenter de pareille situation ni la Bible, ni la Tradition chrétienne ne l'autorisant. La solution se trouvera dans une compréhension meilleure de la christologie, laquelle jetera plus de lumière sur « les mystères dérivés et complémentaires de la nature du Corps et de l'Épouse du Christ, l'Église » [3].

1. *Implications of the Ecumenical Movement,* dans *ER*, l. c., p. 20.
2. *Ibid.*, p. 23.
3. *Ibid.*, p. 25. Il faut que je fasse une exception à la règle que je me suis imposée de me limiter aux seuls documents imprimés, et ceci en faveur du discours du Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du Conseil œcuménique, prononcé à la même séance que celui du Dr. HODGSON ; il n'existe qu'en document ronéographié. Je le trouve, en effet, trop important à cause de l'autorité de l'orateur et du poids des suggestions qui y sont faites. En vue de la part que *Foi et Constitution* devra prendre à la seconde assemblée générale du Conseil œcuménique à Evanston en 1954, M. Visser 't Hooft définit la tâche propre du Mouvement dans l'ensemble œcuménique en des termes très proches de ceux de M. Tomkins. : « Notre tâche est donc de parler adéquatement de la situation intermédiaire dans laquelle, tout en ayant déjà une riche unité, nous n'avons pas cette plus grande unité que nous croyons que le Seigneur désire pour nous. En d'au-

II

Le rapport de la conférence de Lund est le résultat de quelque dix jours de discussion sur la base de la documentation qui nous est connue. Il a été approuvé par les délégués, les orthodoxes excepté, *nemine contradicente*, et recommandé à « l'attention des Églises ».

Il contient une Préface et six chapitres : I. Lettre aux Églises, publiée indépendamment et en anticipation du reste, en guise de court message ; II. Jésus-Christ et son Église ; III. Continuité et Unité (L'unité de l'Église dans le Nouveau Testament ; Unité, continuité, discontinuité ; Unité et diversité ; L'unité déjà donnée et l'unité que nous recherchons ; Quelques exemples du chemin parcouru et à parcourir ; Conclusions et perspectives d'avenir) — chapitre le plus long ; IV. Formes du culte ; V. Intercommunion (Introduction ; Terminologie ; Ordonnance de la Sainte Cène (en anglais : *the Lord's Table*) ; Services de communion au cours des réunions œcuméniques) ; VI. Où en sommes-nous ?

La rédaction du Rapport n'est pas des plus heureuses : elle aurait pu être plus claire et éviter des redites. Pour en donner une analyse il m'a semblé le mieux, en vue du but que cet article poursuit, de m'appuyer dans l'exposé sur le sixième chapitre en le résumant et le citant en italique, et de le commenter à l'aide des autres chapitres et d'autres documents.

* * *

Il commence par une profession de foi commune en l'Église une, sainte, catholique et apostolique qui est un don de Dieu pour le salut du monde, autrement dit en ce qui est appelé en langage œcuménique l'Église du Symbole de foi.

Cette foi est la conséquence de la foi « en Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur, ce qui est la simple et originelle affirmation du Nouveau Testament » (p. 119) et la base doctrinale du Conseil œcuménique des Églises. Les deux fois sont indissolublement unies comme le sont Jésus-Christ et son Église.

tres mots nous avons besoin d'une théologie de la situation anormale qui est la nôtre aujourd'hui ». Une telle théologie ne peut se contenter d'anciennes catégories et exige une réflexion nouvelle, orientée sur les réalités eschatologiques de l'Église, qui se trouvent dans la Bible mais auxquelles on n'a pas fait suffisamment attention jusqu'ici. L'orateur suggère finalement, au nom du Comité central, comme sous-thème du thème général de l'Assemblée : « L'Unité que nous avons dans le Christ et la désunion de nos Églises ».

La continuité de l'Église dans l'histoire est assurée par la Puissance de la Parole de Dieu et la présence du Saint-Esprit. « La vocation de l'Église est de glorifier Dieu dans l'adoration et dans l'abnégation de son service envers l'humanité. Elle rend témoignage dans sa vie communautaire à la grâce rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ. Elle annonce la bonne nouvelle à toute créature, elle fait de toutes les nations des disciples, elle transmet les commandements du Christ aux communautés comme aux individus » (p. 153).

Dans son histoire qui dure depuis l'Ascension du Seigneur jusqu'à son retour, l'Église est le « peuple pèlerin de Dieu », d'après le titre du remarquable discours que le professeur EDMUND SCHLINK (luthérien) prononça le premier jour de la conférence et qui influença beaucoup, comme il sera facile de le voir, le Rapport lui-même [1]. Pendant ce pèlerinage qui est pour elle une aventure, le Seigneur, visiblement absent, n'abandonne pas son Église. Dieu-Homme, il en est le chef, le rédempteur, le prophète, le prêtre, le roi, le juge et la conduit par sa Parole et son Esprit, en la faisant participer à ses mystères rédempteurs de mort et de résurrection, ainsi qu'à son jugement ; il l'édifie quand il l'appelle hors du monde et l'envoie dans le monde où opèrent les puissances mauvaises, pour le sauver par l'obéissance à l'Évangile qui doit pénétrer tous les domaines de sa vie (politique, social, culturel). Pour le monde, et même pour toute la création, l'Église est donc l'inchoation de la nouvelle créature et elle attend à la fois ardemment et patiemment le jugement, la consommation et la rédemption finale. Voilà résumés les éléments fondamentaux parce que christologiques, de la continuité de l'Église pèlerine sur terre.

Mais comme elle est composée d'hommes, pécheurs bien que pardonnés, sa fidélité au Seigneur toujours fidèle, n'est pas parfaite. Il en résulte pour elle des éléments de discontinuité, dont le Rapport envisage trois types : le schisme, l'apostasie, l'hérésie. Le schisme est la discontinuité la moins grave pour différentes raisons : il peut y avoir des séparations que, devant le péché, demande la conscience — c'est le comble de la tragédie d'après l'archevêque BRILIOTH, président de la Commission *Foi et Constitution* [2] —, les schismes ont souvent pour cause l'exagération par le péché des implications sociales, politiques et culturelles, bonnes en soi, d'une Église plongée, comme il

1. *The Pilgrim People of God, ER, l. c.*, pp. 27-36.
2. *Sermon on the Faith and Order Conference.* Id., pp. 37-42.

se doit, dans l'histoire humaine ; on les rencontrera encore plus tard sous leur modalité de facteurs « non théologiques ». L'apostasie est le reniement en parole, en attitude ou en acte de la seule Seigneurie de Jésus-Christ, une déloyauté envers lui en faveur de loyalismes humains. L'hérésie est une erreur de doctrine opiniâtrement proclamée en opposition aux normes doctrinales de l'Église concernant les *necessaria* doctrinaux et altère ainsi toute sa vie.

Les éléments de discontinuité empêchent l'Église pérégrinante de bien remplir sa mission dans le monde ; elle est donc tenue « à un renouveau perpétuel, à se dépouiller de sa vie ancienne, à être conforme au Christ par le renouvellement de son intelligence, regardant au delà de ses formes historiques, vers la pleine révélation de son être nouveau dans le Seigneur qui vient » [1]. Apparaîtra alors l'Église parfaite du Symbole ; mais le Seigneur aura d'abord fait à travers les Églises la division fondamentale et absolue entre les chrétiens qui l'auront servi et qui sont l'Église, et ceux qui ne l'auront pas fait et sont la Pseudo-Église. « En comparaison des divisions qu'apportera le jour du jugement, les divisions présentes des Églises se révèlent comme temporelles seulement, manquant malgré leur sérieux, de finalité eschatologique » [2], à part cependant l'apostasie, qui est la plus eschatologique d'entre elles, ainsi que les séparations faites par obéissance de la foi et pour lesquelles on serait prêt à mourir.

* * *

C'est dans cette perspective Christo-ecclésiologique que se placent et le Mouvement œcuménique et spécialement celui de *Foi et Constitution*, et qu'ils deviennent un peu intelligibles tout en gardant leur caractère de mystère.

« *Le Christ nous a fait siens et il n'est pas divisé. En le cherchant nous nous trouvons les uns les autres et nous reconnaissons que cette unité nous est donnée de Dieu* » (p. 153). *Mais les différences qui engendrent les divisions chrétiennes restent sérieuses.*

L'Unité profonde entre Églises séparées qui s'est révélée à elles progressivement — je l'ai appelée plus haut l'« Unité œcuménique » — révèle ainsi son fondement christologique. Le Chapitre III en énumère quelques éléments : Foi individuelle en Jésus-Christ ; Consensus doctrinal (sur les critères de cette foi) ; formes cultuelles et sacrements ; Évangélisation ; La vie chrétienne (unité de témoignage) ;

1. *The Pilgrim People...*, p. 27.
2. *Ibid.*, p. 39.

Facteurs culturels (quand leur nature n'est pas déformée par le péché) ; Les différents degrés de reconnaissance. C'est ici qu'on place le Conseil œcuménique des Églises, don de Dieu parce que « moyen sans précédent dans l'histoire pour attester notre fraternité et notre responsabilité commune » (p. 127). Toutes les Églises-membres reconnaissent l'existence de l'Unité œcuménique et se reconnaissent entre elles dans une certaine mesure, comme servant le même Seigneur (p. 122).

Ajoutons quelques éléments encore, glanés dans d'autres parties du Rapport, sans viser, il va de soi, à être complet : tout d'abord, évidemment, le consensus christo-ecclésiologique, qui nous sert de contexte, et en guise de complément : la négation du dédoublement de l'Église en visible et invisible, l'affirmation d'une Église « dont l'existence doit se manifester visiblement sur terre » (p. 123) et dont l'unité très vaguement esquissée (p. 123) a pour but « afin que le monde croie » (p. 128) ; l'opinion la plus généralement répandue que l'Église dans son ensemble ne pourra jamais apostasier ; « Nous croyons que beaucoup de nos divergences proviennent d'une fausse antithèse entre l'être de l'Église en Christ et sa mission dans le monde » (p. 103) ; ensuite d'autres points de doctrine : l'acceptation commune de l'autorité biblique ; le Culte, qui fait partie de la mission de l'Église pour le monde, aussi important pour l'unité chrétienne que la Foi et la Constitution, et où l'on s'accorde à attribuer à l'Eucharistie un certain caractère sacrificiel ; en ce qui concerne l'Intercommunion : l'importance, l'urgence et la complexité du problème ; à elle seule, elle n'est pas l'unité que Dieu veut pour son Église mais elle en fait intégralement partie comme sa manifestation ; l'Église détient le grave devoir de bien ordonner la Table, qui n'est pas la sienne mais celle du Seigneur ; « la célébration de la Sainte Cène dans les Églises divisées lorsqu'elle est faite selon les paroles de l'Institution est un vrai moyen de grâce par lequel le Christ se donne à ceux qui, dans la foi, reçoivent le pain et le vin » (p. 146) etc., etc.

Cette unité et continuité a d'abord un sens eschatologique, nous dit-on à la suite du professeur Schlink : « les puissances du siècle à venir sont déjà manifestes parmi nous grâce à elle » (p. 123). Elle n'est pas seulement une espérance mais une réalité présente dans la foi. Elle est surtout une cause de reconnaissance et de joie, d'exultation même : « nous ne saurions exprimer dans un rapport écrit le degré de notre compréhension mutuelle et combien nous en sommes heureux » (p. 132), pour ne citer qu'un passage parmi beaucoup

d'autres ; mais joie et exultation comme avant-goût de celles de la consommation de l'Unité.

L'expérience de l'Unité œcuménique ne voile pas cependant les *divisions* existantes entre les Églises ; au contraire elle les fait sentir d'autant plus douloureusement là où cette unité devrait surtout se manifester : dans le culte en général et devant la Table du Seigneur en premier lieu. On s'accorde à ne pas vouloir diminuer leur complexité, leur importance, à les prendre au sérieux et à en ressentir la souffrance.

Je ne mentionnerai guère les différences dites « transconfessionnelles » qui sont parfois rangées dans les « diversités » compatibles avec l'unité, et dont on trouve un grand nombre dans le domaine cultuel ; à part une espèce assez originale que le Dr. Brilioth signale dans son sermon : elle range d'un côté « les hommes d'Église, les organisateurs, les dogmatistes, les liturgistes, et de l'autre la masse de gens calmes de la campagne qui ne tiennent tant à rien d'autre qu'à être avec Jésus » [1], ceux que les divisions chrétiennes ont fait désespérer de l'Église visible et parmi lesquels, par un paradoxe de l'histoire, est né le Mouvement œcuménique.

Voici, comme pendant aux éléments de continuité, quelques éléments de discontinuité c'est-à-dire les différences confessionnelles : Les relations du Christ et de son Église : « Les uns insistent sur le fait que la plénitude du Christ est déjà reçue par l'Église, bien qu'elle ne soit pas toujours saisie consciemment ; les autres reportent la manifestation de cette plénitude au moment de la venue du Seigneur dans la gloire » (p. 111). Cette différence est à l'origine de beaucoup d'autres ; la nature de la continuité, avec des divergences de vue sur les sacrements et le ministère qui se font surtout jour dans les problèmes du culte et de l'intercommunion ; la façon dont on comprend le rapport existant entre « notre unité en Christ et l'Église (du Symbole) » (p. 123) ; L'unité future de l'Église quand on essaie de la sortir des vagues généralités ; le droit et la responsabilité de l'Église envers la Table du Seigneur — c'est ce désaccord qui commande les deux attitudes opposées par rapport à la pratique de l'intercommunion, bien connues et mentionnées plus haut [2], etc., etc.

1. P. 39.

2. Cependant : « Aucune Église membre du Conseil œcuménique, à l'exception de l'Église orthodoxe grecque, n'interprète assez étroitement sa responsabilité dans l'ordonnance de la Sainte-Cène pour refuser le sacrement à des membres d'autres Églises en cas d'urgente nécessité » (p. 149).

Toutes ces divisions défigurent l'Église et contribuent à affaiblir son action essentielle dans le monde. Ainsi se posent deux problèmes fondamentaux : celui des *Vestigia Ecclesiae* qui fait que l'appartenance au Conseil œcuménique des Églises « n'implique pas qu'une Église doive reconnaître tous les autres membres (de celui-ci) comme des Églises au plein sens du terme »[1] ; celui de l'autorité de l'Église universelle, spécialement en ce qui concerne l'hérésie et le Ministère : « Dans une chrétienté divisée il y a une tension inévitable entre le mandat que nous avons reçu d'exercer notre ministère dans l'Église entière et le fait que nous ne pouvons l'exercer que dans une seule dénomination » (p. 116).

(à suivre). D. C. Lialine.

1. P. 122. On se souvient que ce point se trouve au centre du fameux document de Toronto 1950 auquel *Irénikon* a consacré une étude en 1951 : D. C. Lialine. — *Nouvelles précisions sur le Conseil œcuménique des Églises*, p. 37-54.

LIVRES REÇUS

Kyriale seu Ordinarium Missae, juxta editionem vaticanam. Ratisbonne, Pustet, 1953 ; in-8, 158 p. 6 DM.

Abbaye de la Pierre-qui-vire. *Moines*. Paris, Desclée de Brouwer, 1953, in-8, 22 p. — Mgr Ronald Knox, *Richesses de l'Ancien Testament*, trad. de l'anglais par A. Tenneson, S. J. Ibid., in-8, 1953, 190 p. — J. C. Lannoy, *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée*. Ibid., 1952 ; in-8, 400 p.

Jean le Solitaire, *Aux Sources de la Tradition du Carmel*. Paris, Beauchesne, 1953 ; in-12, 274 p. — Chan. Jacques Leclercq, *Nous avons besoin de l'Ordre monastique*. Clervaux, Abbaye, 1953 ; in-8, 32 p. — Daniel-Rops, *Diptyque pour le temps de Pâques*. Hors-texte de Decaris. Paris, Bonne Presse, 1953, in-4, 80 p. — Mgr Chevrot, *Et Moi je vous dis*, Paris, Bloud et Gay, 1953 ; in-12, 236 p.

The Chronicle of Convocation, 1950, n° 3 ; 1951, n° 1, 1952, n° 1, 1952, n° 2 ; 1952, n° 3. Londres, S. P. C. K., 1950, in-8, 6 vol. de 200-300 p., vendu chacun 3 /—. — H. W. Codrington, *Studies of the syrian Liturgies*. Londres, Coldwell, 1953 ; in-8, 90 p.

Byzance après Byzance: 1453-1953.

Beaucoup a été dit autour de ce pénible anniversaire. Ce que les journaux et périodiques de culture générale ont écrit paraît bien peu correspondre à la réalité et témoigne de la méconnaissance de notre Occident par rapport au monde religieux oriental. Ce que certains périodiques orientaux ont avancé étonne parfois aussi. Faut-il établir entre la chute de Constantinople et le rejet de l'union de Florence une corrélation ? Faut-il répéter à satiété que les byzantins préféraient voir à Sainte-Sophie « le turban de Mahomet plutôt que les mitres des légats latins » ? Nous ne pensons pas que là soit la principale constatation qui s'impose. D'autre part, saluer la date du 29 mai 1453 comme l'aube de l'établissement d'un régime de liberté religieuse est un euphémisme que peut se permettre un premier ministre de Turquie, lorsqu'il s'adresse, non sans délicatesse, en 1953, au Patriarche œcuménique, mais c'est une conception qui choque presque, lorsqu'elle est reprise par la presse religieuse du Phanar.

* * *

La prise de la « ville gardée de Dieu » est une date qui consacre la ruine de l'empire byzantin, mais celle-ci était depuis longtemps consommée. Au moment où tomba le dernier « empereur des Romains », les possessions impériales se limitaient à quelques villes sur la Marmara ou la mer Noire. Les Turcs occupaient déjà depuis des années les rives du Bosphore.

La décadence de l'empire s'échelonna à travers plusieurs siècles. Après les glorieux règnes des Comnène, rien ne put arrêter le cours de sa désagrégation. Les ennemis du dehors s'acharnaient contre lui. Aux Arabes, ennemis millénaires, avaient succédé les Turcs Seldjoucides. L'Occident n'avait pas compris le péril qui, tôt ou tard, le menacerait aussi. Si la première Croisade avait marqué une certaine entente entre Alexis Comnène et les chefs occidentaux, la quatrième fut, comme on

le sait, détournée de son but par les Vénitiens et elle aboutit à la première prise de Constantinople (1204) et à l'instauration de l'éphémère empire latin. Ce fut sans doute la brèche la plus profonde faite à l'institution impériale que cette conquête par l'Occident d'une grande partie de ses territoires. Si, en effet, les Byzantins réfugiés à Nicée, purent reconquérir leur capitale après plus de soixante ans, jamais ils ne purent refaire l'unité des territoires épars gouvernés par des princes latins ou de puissants dynastes hellènes. C'est par cette brèche que s'insinuèrent durant les siècles suivants les Turcs envahisseurs, maîtres de tout l'empire avant de donner l'assaut à sa capitale.

Du point de vue religieux, la date de 1204 est sans doute celle où se cristallisa la profonde séparation entre Orient et Occident. On sait que presque trois siècles durant, entre la fondation de Constantinople et leur rupture sous Michel Cérulaire, les Églises avaient été séparées ; on sait que d'elles-mêmes, comme un fruit mûr se détache de l'arbre, en 1054, en raison de la maladresse des légats romains et de la hauteur du patriarche, les Églises s'étaient détachées l'une de l'autre pour ne plus se réunir. Mais on ne doit pas oublier que la pseudo-croisade de 1204 accumula les haines, les ancra dans l'âme du peuple byzantin et fit que la question de la séparation cessa d'être aux yeux de la masse une querelle de prélats.

En 1274, l'union de Lyon, voulue par Michel Paléologue, ne lui avait pas survécu ; elle n'avait pu planter ses racines dans le terrain mal préparé de la ville impériale. L'union de Florence (1439), promulguée à peine quinze ans avant la date fatidique de 1453, n'avait pas non plus réussi à s'enraciner. Les empereurs y étaient demeurés fidèles, conscients qu'ils étaient de la nécessité politique ; les prélats pour la plupart l'avaient désertée et ceux qui l'avaient voulu servir s'en furent découragés, comme le patriarche Grégoire Mammas qui se retira à Rome en 1451.

* * *

Maître de la ville le 29 mai 1453, Mahomet II agit en administrateur habile ; il voulut se gagner les populations conquises. Il savait l'intensité de leur sentiment religieux, les divisions

qui les avaient déchirées durant la dernière décade et combien la majorité était hostile à l'union avec Rome. S'il fallait leur donner, dès le premier instant, le chef religieux qui leur manquait, c'est là qu'il convenait de l'y choisir et le choix fut heureux. Georges Scholarios, devenu le patriarche Gennade, était un lettré, il était le plus marquant des opposants à l'union de Florence qui fut encore en vie. C'est du sultan qu'il reçut l'investiture, comme il l'eut reçue du basileus... « il lui donna le chapeau avec le voile et le vêtement de cérémonie, et de sa main le sultan mit dans la main du patriarche le baton pastoral... Monté sur un cheval blanc, Gennade fit le tour de la ville et la bénit... » (Crusius, *Turcograecia*, p. 108). Sainte-Sophie devenue mosquée, le patriarche s'installa d'abord dans l'église des Saints-Apôtres qu'il quitta bientôt pour l'église de la Pammacaristos. C'est là que le patriarcat se fixa jusqu'en 1581 ; alors dépossédé par les Turcs, il s'établit à l'église Saint-Georges du Phanar où il est encore à présent.

Chef religieux des orthodoxes, le patriarche fut aussi établi chef civil de la nation grecque. Les peuples conquis n'eurent pas les mêmes droits que les vainqueurs, sectateurs de Mahomet. Ils furent organisés en « nations » et ils furent gouvernés par leurs chefs religieux. Tout ce qui regardait le statut personnel : naissances, mariages, divorces, testaments, successions, fut administré par les évêques qui, pour exercer leur fonction, devaient recevoir le bérat du sultan.

Si l'on songe au mépris dans lequel les musulmans tenaient les chrétiens, à la rapacité des conquérants, à leur barbarie, aux dissentions inévitables entre vaincus, aux passions humaines en un mot, on peut imaginer les sources d'intrigues, de convoitises ainsi ouvertes par la mainmise que s'était réservée l'autorité turque sur la confirmation des élections au patriarcat et aux évêchés. Chaque confirmation par le sultan entraînait le paiement d'une redevance à la Sublime Porte, dont le montant s'accrut au cours des siècles. Nombreux furent les patriarches évincés par les intrigues des factions ou le bon plaisir du conquérant qui revinrent plusieurs fois sur le trône ; plusieurs laissèrent leur vie au service de l'Église.

* * *

Ce qui sans doute n'a pas été souligné assez dans les publications suscitées par l'anniversaire que veut rappeler cette « Note », c'est le miracle byzantin. « Byzance après Byzance ». Le savant historien N. Iorga a consacré un livre à cette admirable continuation de la vie grecque sous la turcocratie (Bucarest 1935). Le rôle central du patriarcat n'y est pas méconnu, mais peut-être disparaît-il sous les détails de l'érudition.

Chef religieux et ethnarque de la nation, le patriarche œcuménique devait, durant près de quatre siècles, symboliser devant la Porte Ottomane et devant le monde l'Orthodoxie et l'hellénisme.

Il ne faut pas se laisser égarer par les déclarations actuelles de libéralisme. Si l'acte de Mahomet II en fut empreint, il est indéniable que souvent le pouvoir des sultants fut persécuteur à l'égard des minorités chrétiennes, et que la conservation de la foi exigea des chefs religieux une persévérante ténacité, parfois de l'héroïsme. Le patriarcat, appuyé sur l'empire, avait été, aux âges d'or du byzantinisme, un centre de rayonnement pour l'Évangile. C'est lui qui l'avait porté parmi les peuples slaves, après avoir déjà été conquérant à l'égard des barbares. Sous la turcocratie, le rôle du Phanar fut central aussi, mais avant tout conservateur. Il put incontestablement s'appuyer sur l'hellénisme qu'il personnifiait en sa qualité d'ethnarque ; c'est ainsi que même comme chef religieux il continua Byzance. Son rayonnement, plus discret, ne peut pourtant s'expliquer qu'en vertu de ses prérogatives religieuses.

Aux yeux de ses coréligionnaires orthodoxes, le patriarche œcuménique demeure l'autorité religieuse à laquelle on recourt pour dirimer les différents. Innombrables sont ses interventions à l'appel des patriarches orientaux, réduits eux aussi en servitude. Interventions d'ordre doctrinal, interventions aussi que sa présence dans la capitale, près de la Sublime Porte, put rendre plus efficientes. Pour les orthodoxes du dehors, Roumains des principautés danubiennes, Moscovites, Russes ensuite le Phanar demeure Byzance après Byzance. Les appels des Tsars sont peut-être moins nombreux, depuis que le premier siège de l'Orthodoxie est tombé sous le joug des infidèles, mais il ne manque

pourtant pas, jusqu'au XVIIIe siècle surtout, d'interventions patriarcales significatives.

Le prestige du patriarcat, représentant de l'Orthodoxie, demeure prépondérant. Pour le démontrer, il suffirait de rappeler les luttes d'influence que se livrèrent, sur les rives du Bosphore, les ambassadeurs des puissances européennes à l'époque moderne, qui représentaient là-bas les tendances catholiques ou protestantes. Au moment des luttes religieuses de la Réforme, c'est vers Constantinople que se tournèrent les réformateurs, soucieux de s'informer des traditions authentiques du catholicisme non romain.

A l'intérieur même de la doctrine, la position défensive où l'Église fut obligée de se cantonner l'amena à se replier sur le passé, à vivre des traditions acquises et à n'en point considérer les possibilités de changement. D'ailleurs, les idées nouvelles ne pénétrèrent guère jusqu'à elle et conséquemment l'évolution du christianisme occidental, axée en majeure partie sur la contre-Réforme, lui demeura étrangère.

Le christianisme orthodoxe, centré sur le Phanar, regarda peu vers l'Occident ; rares sont ses contacts avec Rome. Ils étaient impossibles aux premiers siècles qui suivirent la conquête, parce que, aux yeux des Turcs, tout rapprochement avec l'Occident même religieux aurait été une compromission avec l'ennemi. Au milieu du XVIe siècle, n'est-ce pas à l'appel du Pape Saint Pie V que les puissances méditerranéennes portèrent à l'empire ottoman un coup mortel à la bataille de Lépante ? Au XVIIe siècle, les forces montantes encore des sultans leur permettaient de menacer Vienne. Le patriarcat, malgré tout, en raison de la défaite de 1453, avait perdu quelque chose de sa liberté d'action. Sans doute aussi n'était-il pas tenté de renouer les dialogues de Lyon et de Florence, dont les résultats n'avaient amené au sein de sa communauté religieuse que mésentente et discorde.

Il aurait pu, à mesure que l'étreinte envahissante des Turcs sur l'Occident se relâchait, tâcher de reprendre des contacts. La présence de religieux latins sur le Bosphore fut presque constante. Mais le climat psychologique n'était pas favorable. Il n'était pas dégagé, du côté catholique, de l'idée de conquête

et d'absorption ; la pensée d'un rapprochement, sa possibilité même n'était que le fait de quelques isolés. Contre l'envahissement de la propagande des Latins, le patriarcat se défendit par des armes spirituelles, tel « l'Oros » de Cyrille V, en 1755, sur la rebaptisation des Latins.

Byzance après Byzance. Le patriarcat œcuménique est à présent sorti de l'ère des persécutions. Il semble avoir trouvé, dans une Turquie rénovée, une certaine liberté de mouvement. Avec quelle ardeur ne souhaite-t-on pas qu'il puisse reprendre dans son intégrité son rôle de *primus inter pares*, et qu'il puisse l'exercer en dépit des nationalismes exacerbés. Les circonstances sont peu favorables ; le rideau de fer divise malheureusement les autocéphalies orthodoxes et empêche entre elles les échanges libres de toute préoccupation politique.

Le patriarcat a eu depuis les trente dernières années une attitude si compréhensive et circonspecte à la fois dans le grand problème de l'unité chrétienne, sous la forme du mouvement œcuménique, qu'il est permis d'espérer que l'Église vers laquelle se tournait, aux premières années de la Réforme, les docteurs d'Augsbourg, pourra jouer avec efficacité le rôle médiateur auquel la prédestine la situation qui fut sienne en dehors des conflits religieux du début de l'époque moderne.

Au delà des querelles qui l'ont séparée de l'Occident latin, l'Église de Constantinople a sauvegardé, à travers quatre siècles de servitude, les trésors spirituels qu'elle partageait avec l'Église romaine avant la douloureuse date de 1054. N'est-ce pas la meilleure promesse du rôle qu'elle peut tenir dans le retour à l'unité des chrétientés orthodoxes slaves, ses filles spirituelles, qui n'ont jamais ou presque participé aux charismes de l'Église indivisée ? Ce serait une nouvelle fois : Byzance après Byzance.

Dom Pierre DUMONT.

Chronique religieuse.

I. La jeunesse orthodoxe en conférence à Sèvres.

Du 7 au 12 avril, une conférence de la jeunesse orthodoxe s'est tenue à Sèvres (Paris). Outre quelques invités catholiques et protestants, une cinquantaine de délégués y ont pris part. Ceux-ci représentaient des mouvements ou groupements de jeunesse de traditions nationales diverses ayant leur siège en Europe occidentale — russes, ukrainiens, serbes, roumains, français, allemands, anglais, suisse et italiens. Le mouvement de la jeunesse orthodoxe de Finlande avait délégué à cette réunion un prêtre et un diacre. Des jeunes Grecs de Londres, Paris et Louvain, ainsi qu'un diacre syrien, étudiant à l'Institut Saint-Serge, ont également pris une part active à la conférence. On y a repris le travail interorthodoxe qui avait déjà été entamé avant la guerre, à Salonique en 1930 et à Dassel en 1936 [1]. Les rapports et discussions d'alors s'étaient concentrés sur des problèmes de culture et de pédagogie orthodoxes, signalant les dangers d'une culture orthodoxe sécularisée et de l'indifférence à l'égard de l'Église. Par la présence à Sèvres du P. Zenkovsky et de M. Léon Zander — qui avaient pris une part active aux travaux de Dassel — un lien de continuité fut établi entre les travaux de 1936 et ceux d'aujourd'hui. Ils mirent cette fois leur expérience à la disposition des jeunes, rassemblés en vue de créer un centre permanent en mesure de garantir la coordination des mouvements de jeunesse orthodoxe. L'organisme, qui a reçu la dénomination de « Syndesmos » *(Le Lien)*, espère pouvoir coopérer avec les grands mouvements de jeunesse grecs, arabes et américains.

Au cours de ces journées, on fit plusieurs rapports sur l'activité parmi les jeunes de différents milieux. Durant les matinées des trois premières journées, des cercles de travail se sont livrés à l'étude de problèmes missionnaires et liturgiques ainsi que de celui de la vocation des laïcs. Les discussions sur ces thèmes, qui se déroulèrent dans une atmosphère franche et cordiale, témoignaient d'un sentiment croissant, chez les jeunes orthodoxes, de leur responsabilité en face de la tâche missionnaire dans un monde d'indifférence et d'incroyance.

1. Cfr *Irénikon* XV (1938), p. 44-52 ; 154-168.

Dans l'après-midi de la première journée, M. J. Meyendorff fit un intéressant exposé sur « la Catholicité de l'Église », en s'inspirant d'un texte de saint Grégoire de Nysse sur l'image brisée dans l'homme déchu et restaurée par le Christ dans la collectivité de l'Église *(sobornost)*. D'aucuns le jugèrent cependant un peu abstrait et un délégué grec lui reprocha de ne pas avoir suffisamment tenu compte de la catholicité telle qu'elle résulte du contexte du *Credo*, unie aux notions de l'unité et de l'apostolicité. Le jour suivant, le P. Zenkovskij parla des « Maux et déficiences » dans la vie de l'Orthodoxie actuelle. Assurément, il semble qu'au cours de ces journées on ait plutôt exagéré que minimisé certains aspects négatifs de la situation : on y parla du manque d'esprit de sacrifice et du contentement de soi ; on y signala le complexe de supériorité que témoigneraient en certaines occasions les orthodoxes au regard des occidentaux, spécialement quand ils parlent de l'Orthodoxie « mystique » que les « autres » ne seraient pas en mesure de comprendre. Cette attitude esotérique fut condamnée comme indigne de la part de chrétiens. Les relations entre l'Église et l'État firent également l'objet de discussions : doctrine byzantine de la « symphonie ». On a estimé qu'il s'agit là d'une abstraction qui fait fi de la réalité historique de notre humanité déchue. A plus d'une reprise et avec des sentiments de réelle douleur on a touché de près la plaie du nationalisme ecclésiastique dans l'Orthodoxie. Le P. Zenkovsky s'y est également arrêté, comme il l'avait d'ailleurs déjà fait à Dassel où il avait constaté « qu'en pratique, les pays orthodoxes connaissent plus souvent la nationalisation de l'Église que l'*ecclésification* de la nation » [1]. A propos du problème des juridictions dans l'émigration, il prôna à Sèvres le principe territorial et non national : *un* évêque pour les orthodoxes d'une même région.

L'après-midi du troisième jour, M. Evdokimoff fit une conférence très substantielle sur la « Responsabilité des laïcs ». L'orateur constata que ce problème avait attiré jusqu'à présent fort peu l'attention de l'Église orthodoxe. La notion du sacerdoce royal du peuple chrétien n'existe pratiquement pas dans l'Orthodoxie. On a peur d'y faire appel. Souvent, la conception du pouvoir sacerdotal sacramentel est de caractère magique (ainsi, à titre d'exemple, le conférencier rappela que pour la bénédiction de l'Épiphanie il a vu qu'on suppléait à l'absence d'un prêtre en plongeant un portrait d'évêque dans l'eau). Cependant la tradition patristique de l'Orient connaît

1. Cfr *l. c.*, p. 162 ; aussi l'article du R. P. Al. SCHMEMANN, cité ci-après dans la Chronique, p. 176-177.

bien la corrélation qui unit les deux sacerdoces. Il s'agit de retrouver sa pensée sur ce point. Il ne doit y avoir ni opposition, ni confusion, ni séparation entre les deux fonctions. Les deux sacerdoces se placent sur le plan sacramentel par le baptême, qui fait de nous tous d'abord des « laïcs », des membres du « laos » (peuple) chrétien, un peuple « combattant dans ce monde » (Saint Cyrille de Jérusalem).

C'est au cours de cette conférence que Mgr Cassien vint honorer l'assemblée de sa présence. Prenant la parole après le conférencier, l'évêque développa également quelques idées sur la laïcologie et exprima son accord avec les vues de M. Evdokimoff. Abordant ensuite la question de l'unité chrétienne, Mgr Cassien dit sa joie à propos de ce congrès, qu'il regarde comme un nouveau pas vers l'unité. Les orthodoxes ne peuvent penser à l'unité sur un plan supérieur et plus universel, s'ils ne sont tout d'abord unis entre eux. L'isolement des peuples orthodoxes par le nationalisme est un malheur. C'est au contact du mouvement œcuménique que les peuples orthodoxes se sont mieux rendus compte de leur unité. Malgré un certain désenchantement dans le domaine des relations œcuméniques, le but demeure bien net. L'Église catholique ne reste pas non plus indifférente et témoigne de l'intérêt pour ce qui se fait chez les autres chrétiens. Mgr Cassien signala à ce propos la réunion qui allait se tenir bientôt au Saulchoir sur la Primauté.

Le samedi 11 avril, dernier jour de la conférence, fut principalement consacré à la discussion des statuts du *Syndesmos* et à l'élection des responsables du nouvel organisme. Le secrétariat a été confié à M. J. Meyendorff (Institut Saint-Serge) et à M. M. Markovič (Serbe). Les assemblées générales seront triennales et à chacune d'entre elles il sera procédé à l'élection d'un président. La prochaine aura lieu en 1954. Un comité, présidé par M. P. Evdokimoff, est chargé de mener cette tâche à bien. Le Père É. Piironen (Finnois) et M. C. Eltchaninoff en assument la vice-présidence.

Le lendemain, dimanche, tous les participants au congrès ont assisté à la sainte Liturgie célébrée dans l'Église Saint-Serge par le métropolite Mgr Vladimir, avec Mgr Cassien et plusieurs autres prêtres, assistés des deux diacres, syrien et finnois. Après cette solennité, et avant de se séparer, tous se réunirent en une agape. La prière de ce congrès a été fort variée selon les différentes traditions nationales. Les chants de l'office pascal, exécutés avec beaucoup d'entrain en plusieurs langues, ont souligné durant ces journées qu'il existe aussi de « bonnes orientations du sentiment national ». Nous avons confiance que le travail ultérieur développera l'esprit de

fraternité qui se révéla particulièrement au cours de ces heures dominicales empreintes du souvenir de la Résurrection du Seigneur.

* * *

En connexion avec ce qui vient d'être dit, nous tenons à signaler un article du métropolite Niphon du Liban qui pose avec insistance la question du particularisme national des Églises orthodoxes tel qu'il apparaît à l'étranger [1]. Relatant ses impressions d'un voyage au Brésil, en Argentine et au Chili, l'évêque constate que la seconde génération des émigrants de n'importe quelle nationalité d'origine se trouve entièrement assimilée au pays où elle vit, quant à l'état civil, à la langue, aux lois et aux coutumes. « La jeunesse non seulement ne comprend pas la langue des anciens, mais ne cherche plus à la comprendre. Quand la Liturgie est célébrée dans la langue locale, les jeunes viennent volontiers à l'église. La vénération que nous portons aux anciens représentants de notre émigration ne doit pas nous inciter à maintenir exclusivement une seule langue et fournir ainsi un prétexte aux jeunes pour s'envoler dans des nids étrangers. Si nous désirons que l'Orthodoxie demeure vivante, nous devons renoncer à notre nationalisme et à notre langue qui est de moins en moins en usage. Toutes les Églises autocéphales à l'étranger devraient avoir les mêmes statuts, une hiérarchie unique et user de la langue du pays où elles sont situées ». On gagnerait ainsi plus facilement la sympathie du pays d'adoption, dit Mgr Niphon, ajoutant qu'il a exposé tout cela en détail au Patriarche œcuménique, lequel a marqué son accord en chargeant le métropolite de la rédaction d'un rapport, qui, au nom du patriarche d'Antioche, sera soumis à toutes les Églises autocéphales. Si ainsi, dit l'A. de l'article, à l'exemple de la mission syrienne en Amérique du Nord, où tout l'office liturgique est traduit en anglais, le clergé est formé dans la connaissance de l'espagnol ou du portugais, non seulement l'Orthodoxie se maintiendra en Amérique du Sud, mais s'attirera un grand nombre de catholiques romains [2] : « Le champ d'action est large et fertile. C'est pourquoi je propose : 1) d'établir

1. L'article, paru dans le journal arabe *Lumière de Vie* (Alexandrie, 30 août 1952), est reproduit en grande partie dans le *Vestnik*, périodique de l'Action chrétienne des Étudiants Russes, janvier-février 1953, p. 30-32.

2. Ce ne sont donc pas seulement les protestants qui ont mis leur espoir dans ces pays. Le cas de l'Amérique du Sud semble devenir un véritable « problème œcuménique ». Cfr à ce propos ce qui a été signalé dans la dernière Chronique, 1953, p. 60 et 67.

un synode de toutes les Églises autocéphales à l'étranger ; 2) de prêter attention aux facteurs qui peuvent unir la seconde génération d'émigrants de différente provenance ; 3) de former un clergé pris de leur milieu ; 4) de fonder en Amérique du Sud un grand monastère pour la traduction des livres liturgiques en espagnol et en portugais et pour la préparation du clergé local ».

« Qu'il n'y ait plus de divisions entre grecs, arabes, russes, roumains, car tous sont un dans le Christ. Si nous maintenons l'ancien état de choses et utilisons l'Église pour la réalisation de buts patriotiques et politiques, nous irons à l'encontre des recommandations de l'apôtre Paul, formulées dans sa discussion avec l'apôtre Pierre à Antioche — et cela sera pour nous une catastrophe ».

A plusieurs occasions nous avons dans nos chroniques signalé de pareils souhaits de collaboration et d'unification. Aux États-Unis le problème se pose peut-être avec plus d'acuité qu'ailleurs. Mais il ne semble pas facile d'arriver à des résultats dans ce domaine. Même l'accord sur la nécessité de l'emploi d'une langue commune (l'anglais en l'occurrence) est loin d'être atteint. Dans la chronique précédente, nous avons vu le Patriarche œcuménique Athénagore exhorter le clergé et les fidèles des communautés grecques en Amérique à ne pas abandonner l'usage de la langue de leurs ancêtres : « Il n'est pas possible, écrivait-il en octobre dernier, de se représenter une Église orthodoxe sans la richesse spirituelle de l'héritage ancestral et du Saint-Évangile, fixés l'un et l'autre dans notre langue sacrée ». D'ailleurs à Sèvres également où, non sans bonheur, du reste, certains offices se célébraient en français, on a pu cependant constater que volontiers on reprenait une langue plus proprement liturgique. Même l'*outsider* — et chacun l'était à tour de rôle — s'y sentait généralement plus à l'aise. Le langage de la prière liturgique, tout comme les formes d'expression iconographiques, ne peut pas trop s'engager dans les dimensions du réalisme et de la sensibilité profanes. Il est important qu'il garde son inspiration propre, sa tonalité spéciale, destinées à élever l'esprit au-dessus de la vie de tous les jours. Le problème est délicat. Dans ce domaine aussi, l'Orient et l'Occident auraient besoin de s'entr'aider pour tâter le terrain et trouver des voies nouvelles selon un esprit de tradition authentiquement chrétienne.

D. T. STROTMANN.

II. Actualités [1].

Église catholique. — L'abbé Paul Couturier est décédé à Lyon le 24 mars, à l'âge de 72 ans. On trouvera ailleurs dans ce fascicule une notice biographique consacrée à la mémoire de cet apôtre de l'Unité chrétienne.

Suivant des renseignements provenant de la Congrégation de l'Église orientale à Rome, Mgr Joseph Slipyj, archevêque ukrainien de Lvov a été condamné une nouvelle fois à une peine de prison. En 1946, lors du rattachement forcé de l'Église ukrainienne catholique au Patriarcat de Moscou, l'archevêque avait été condamné à 7 ans de prison qu'il a passés en majeure partie dans un camp de concentration en Sibérie. Sa deuxième condamnation serait due à son comportement anticommuniste.

Pendant la journée de l'« Église du silence », organisée le dimanche 25 janvier dans toute l'Italie, quelques chiffres ont été publiés concernant les efforts d'annihilation de la vie catholique en Ukraine. Les cinq diocèses sont actuellement tous sans titulaire, de même que les deux administrations apostoliques. Sur les 2.950 prêtres séculiers, 1.400 ont été incarcérés ; 500 environ ont réussi à fuir et vivent en exil. Un millier ont cédé à la pression et se sont affiliés au Patriarcat de Moscou (Que l'on songe à ce que représente cette pression pour un clergé en grande majorité marié). Les 520 membres du clergé régulier ont été arrêtés ou ont disparu. Les 540 séminaristes également ont disparu ou vivent en exil. On ne sait rien du sort des 1.090 religieuses. Sur les 4.283.000 Ukrainiens catholiques, des dizaines de milliers ont été déportés ou sont emprisonnés. Il va de soi que les 38 journaux et hebdomadaires catholiques ont cessé de paraître. Il en est de même des revues catholiques. Les 35 maisons d'édition catholiques ont été fermées [2].

Le seul évêque de cette hiérarchie d'Ukraine qui est encore en liberté, Mgr Jean Bučko, vient d'être élevé à la dignité d'archevêque titulaire de Leucada [2]. Mgr Bučko est visiteur apostolique pour les fidèles ukrainiens en Europe occidentale.

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *CIP*, 30 janvier.
3. Cfr *OR*, 4-5 mai.

Église russe en URSS. — A l'occasion de la MORT DE STALINE, le patriarche Alexis a envoyé un message de condoléances au Conseil des ministres. On y lit : « Au nom de l'Église orthodoxe russe et en mon propre nom j'exprime des condoléances profondes et sincères à l'occasion du décès de l'inoubliable Joseph Vissarionovič Staline, le grand édificateur du bonheur du peuple. Sa mort signifie un lourd chagrin pour notre Patrie, pour tous les peuples qui l'habitent. Son décès est ressenti avec une profonde tristesse par toute l'Église orthodoxe russe qui n'oubliera jamais sa bienveillante attitude envers les besoins ecclésiastiques »[1].

Dans sa réponse à un télégramme de l'archevêque BORIS de Berlin, le Patriarche dit : « Pour nous, son attitude toujours bonne, compatissante et bienveillante envers les besoins de l'Église est inoubliable, et l'Église orthodoxe russe se souviendra toujours de lui avec un sincère amour et avec reconnaissance »[2]. Singulier contraste avec la lettre pascale de Mgr ANASTASE de la juridiction russe hors-frontière pour qui Staline est « ce cèdre orgueilleux du Liban que le Seigneur a anéanti en le frappant de la foudre de sa juste colère ». Il dépassait son maître Lénine dans ses attaques contre la religion et dans la persécution de l'Église, « unissant en lui-même la cruauté d'Hérode et de Néron à la fourberie de Julien l'Apostat ». Ce long passage assez vieux style vise à mettre en relief le verset du psaume de l'office de Pâques : « Que Dieu se lève et que ses ennemis se dispersent et que tous ceux qui le haïssent s'enfuient de devant sa face. Qu'ils disparaissent comme la fumée »[3].

1. Cfr *ŽMP*, mars ; *Izvestja*, 10 mars.
2. Cfr *Golos Pravoslavija* (Berlin), mars, p. 17.
3. Cfr *PR*, 1/14 avril, p. 4-5. Ce journal, édité à Jordanville, N. Y., reflète bien l'esprit combatif qui caractérise en général cette juridiction qui représente l'aile conservatrice de l'émigration russe. On ne nous en voudra pas si nous attirons l'attention sur une notice intitulée « De nouveaux succès de la chair dans la lutte contre l'esprit », sur les nouvelles règles adoucies du jeûne eucharistique dans l'Église catholique (N° du 15 février). Le hasard veut que le même numéro contienne un article sur la première semaine du Grand Carême au monastère de la Sainte-Trinité de Jordanville N. Y., où il est rappelé qu'autrefois il était de rigueur de ne rien manger durant les deux premiers jours jusqu'après l'office des Présanctifiés du mercredi. « Cependant, ajoute l'A. de cette note, dans notre siècle cela s'avère au-dessus de nos forces ». Aussi fait-on maintenant deux repas, à midi et le soir. Bien entendu, le menu est sobre : du pain, du thé, des pommes de terre, des légumes.

Dans son Bulletin *Church and World* (mai-juin) le Dr. S. BOLSHAKOFF écrit :

« Il est difficile de dire quelle attitude Malenkov adoptera envers l'Église. Fils d'un officier cosaque d'Orenburg, Georges Malenkov est né en 1901 et il reçut, paraît-il, sa formation dans une école impériale. Bien que l'instruction religieuse y fut obligatoire, Malenkov connaît beaucoup moins bien que Staline l'Église, sa doctrine et son organisation. Il est connu pour être également un marxiste rigide. Les héritiers de Staline ont commencé leur carrière en répudiant d'une façon à peine déguisée certains aspects de la politique du maréchal. L'action de répression impitoyable de tous les mécontents a pris une autre tournure. La tactique de chercher querelle avec les juifs est abandonnée et on a commencé à montrer un peu plus de *goodwill* envers l'Occident. Dans les journaux soviétiques — un fait sans précédent — ont paru des photos montrant les Russes se rendant à l'église pendant la Semaine Sainte. Dans cette Semaine, les églises de Moscou étaient plus bondées que jamais. Les diplomates ont assisté en grand nombre aux cérémonies de la Nuit pascale dans la cathédrale patriarcale. Les foules autour de l'église furent très nombreuses. L'esprit de renouveau et de bienveillance était très notable à Moscou le jour de Pâques. Il n'y a pas de doute que le peuple approuve et souhaite un régime plus accommodant et libéral que celui qu'il connut sous Staline » (p. 7).

D'autres témoignages confirment la réalité d'un « soulagement » dans l'atmosphère de la vie publique de l'URSS depuis le tournant du mois de mars. L'avenir seulement pourra nous permettre de prononcer là-dessus un jugement de valeur, en particulier pour ce qui concerne les choses de la religion.

Émigration russe. — En raison de la pénurie de prêtres, des COURS spéciaux préparatoires au sacerdoce ont été organisés dans l'Exarchat russe de l'Europe occidentale. Les cours, qui prendront un ou deux ans, seront donnés à l'Institut théologique Saint-Serge (Paris) [1].

Le SÉMINAIRE théologique russe St-VLADIMIR de New-York édite depuis l'automne 1952 une REVUE trimestrielle destinée à répandre en Amérique la connaissance et la compréhension

1. Cfr *RM*, 18 février ; *CV*, février-mars, p. 15.

de la foi et de la tradition de l'Orient chrétien. L'éditeur en est le T. Rév. Georges FLOROVSKY. Dans son premier éditorial, il souligne qu'en face de l'abondante propagande antireligieuse et athée, une littérature chrétienne à la hauteur de sa tâche fait défaut. « L'ignorance se répand de plus en plus dans l'Église et nous ne nous en alarmons pas ! » « Notre génération, spécialement dans notre pays (USA) a besoin d'un véritable renouveau théologique, du réveil d'une théologie vivante qui nous découvrirait cette Vérité qu'on peut trouver dans les Écritures, dans la tradition et dans la vie liturgique de l'Église, mais qui nous demeure scellée à cause de notre ignorance et de notre négligence ». — Le premier fascicule contient un aperçu historique sur le *St. Vladimir's Seminary*, établi depuis 1938 à New-York et élevé en 1948 au rang d'Académie dont le P. Florovsky est le doyen. Fondé sur l'héritage de la culture russe d'avant la révolution, cette école veut en même temps tenir compte d'une « transition nécessaire vers des conditions modernes » pour ceux qui, aux États-Unis, sont d'origine orthodoxe : 41 étudiants étaient inscrits pour l'année 1951-1952, 43 pour cette année. Ils appartiennent, pour la plupart, à la juridiction russe métropolitaine (Mgr Leonty). D'autres proviennent des juridictions syrienne, serbe, bulgare, ukrainienne et grecque. La liturgie du dimanche est chantée en anglais. Les étudiants assistent à tous les offices de la chapelle du séminaire et y prennent une part active au chant, à la lecture et au service. Le deuxième fascicule *(Winter)* contient une étude du Rév. P. Alexandre SCHMEMANN, *Byzantine Theocracy and the Orthodox Church*. En voici la conclusion :

« Aujourd'hui le problème de l'État est devenu le problème de la nation et de sa signification dans la conception chrétienne de la vie. Ce problème revêt un aspect éminemment tragique dans la situation présente des peuples orthodoxes. Mais dans la recherche d'une solution, la chose la plus importante est de comprendre le passé et, en le faisant, de se libérer de tous les éléments anciens devenus des poids morts aujourd'hui. Car dans l'histoire de l'Orthodoxie, Byzance est toujours « un scandale et une pierre d'achoppement ». Nous devons nous montrer très net sur ce point. Il n'est pas question de renier ou d'abandonner l'authentique tradition byzantine qui nous nourrit et qui doit, avec ses immenses richesses, nous nourrir toujours.

L'hellénisme chrétien des Pères grecs, l'hellénisme sacré de la Liturgie et des icones, l'hellénisme des mystiques de l'hésychasme restera toujours l'unique source de notre inspiration, de notre croissance dans le corps de l'Église. Il nous faut retourner à cet hellénisme, trop souvent oublié ou négligé par l'esprit orthodoxe, pour que l'Église renaisse à sa jeunesse éternelle. Cependant, nous devons apprendre à distinguer cette éternelle tradition d'avec les erreurs et les défiances qui se sont révélées dans l'histoire de Byzance. Et la première et la plus grande de ces défiances, celle qui empoisonne encore l'air que nous respirons, est l'excroissance nationaliste du grand rêve de la théocratie. L'empire byzantin n'est plus. La Sainte Russie n'est plus. Le nationalisme est devenu entièrement païen et matérialiste ; il est pareil à une nouvelle idole qui réclame des sacrifices et un culte. Or, des chrétiens vont épauler cette idole au moyen de leur « racisme » religieux et par leur isolement psychologique dans des groupements « autocéphales » nationaux. Il est temps de revenir à la Grande Église, aux sources universelles d'une Orthodoxie vivante » (p. 22).

Le même *St. Vladimir's Seminary Quarterly* nous apprend que depuis quelques années, les étudiants orthodoxes des universités américaines commencent à s'organiser en vue d'entretenir et de mieux approfondir leur vie spirituelle. Des ORTHODOX CHRISTIAN FELLOWSHIPS existent déjà aux Universités de Columbia, de Yale et de Pennsylvanie. On espère réaliser une organisation nationale pour tous les États-Unis.

Allemagne. — Un RAPPORT théologique de l'Église luthérienne unie d'Allemagne (VELDK) sur le mariage souligne le caractère biblique de l'indissolubilité du mariage. Il en conclut que le divorce est exclu. Mais en raison de la faiblesse humaine, le rapport admet cependant des exceptions. L'Église ne refuse pas à l'État le droit de promulguer une législation qui règle le divorce et le remariage. L'Église ne peut pas confirmer le mariage des divorcés. Même Matt. 5,32 et 19,9 ne l'autorisent pas, si l'on fait une exégèse correcte de ces textes. Malgré cette constatation le rapport admet de rares exceptions sans néanmoins préciser les raisons qui les justifient [1].

1. Cfr *ELK*, 15 février, p. 53-55. Malgré certaines hésitations ce docu-

En zone orientale d'Allemagne, qui est en grande partie protestante (15 millions sur 18 millions d'habitants) l'OPPOSITION des gouvernants contre la religion a été de plus en plus âpre. Des dizaines de pasteurs furent arrêtés. La Jeunesse Protestante *(Junge Gemeinde)* était particulièrement visée. Elle était accusée d'être une organisation terroriste et plusieurs de ses locaux furent fermés par la police populaire. Un grand nombre d'étudiants ont été expulsés des écoles supérieures pour avoir refusé de quitter la *Junge Gemeinde*. Le jour de Pâques, l'évêque luthérien DIBÉLIUS s'est adressés à une grande foule dans la *Marienkirche* de Berlin, exhortant les jeunes à ne pas broncher devant les assauts que l'Église subit. La situation devenait de plus en plus tendue lorsque subitement, vers la mi-juin, le gouvernement de la République démocratique, changeant de politique, a renoncé à ces mesures de répression. Une réelle détente est intervenue par la suite.

Athos. — La commission nommée par le ministère de l'Instruction nationale pour la conservation des TRÉSORS DE LA SAINTE MONTAGNE va commencer sa tâche. On annonce aussi qu'un réseau téléphonique sera prochainement installé entre divers monastères athonites [1].

Ekklisia, 15 mars, publie une réponse assez personnelle à l'article du P. Basile KRIVOCHEINE signalé ici-même [2] : « Il est inexact que le gouvernement grec ait fait des difficultés pour le repeuplement des monastères de la Sainte Montagne en excluant intentionnellement les étrangers. Il se borne à exercer un contrôle sur ceux qui lui en font la demande ».

ment est important et témoigne du renouveau, qui comme dans d'autres domaines, se fait jour dans l'Église évangélique d'Allemagne. « Il devenait de plus en plus clair, ainsi dit l'introduction, que nous ne pouvons plus ici suivre simplement notre propre tradition ecclésiastique nationale, mais qu'une nouvelle réflexion sérieuse sur le témoignage néotestamentaire du mariage s'impose à nous ». Le même numéro de la revue citée contient un article sur la confession privée, autre sujet de discusssion dans le luthéranisme allemand d'aujourd'hui.

1. Cfr *Agios Paulos*, janv.-févr., p. 511.
2. Cfr Chronique 1952, p. 389.

Bulgarie. — La presse annonça au début de mai que l'Église orthodoxe bulgare allait procéder à l'ÉLECTION D'UN PATRIARCHE. Cette Église en avait informé d'abord le patriarcat œcuménique. Le Saint-Synode de Constantinople, en prenant connaissance du rapport qui lui avait été transmis à ce sujet, a stigmatisé ce projet comme étant anticanonique et a recommandé à l'Église bulgare de ne pas le mettre à exécution. Le Patriarche VIKENTIJ de Yougoslavie a interrogé le Siège de Constantinople au sujet des intentions de l'Église de Bulgarie [1].

Danemark. — Ces derniers mois, le problème de l'au-delà a fort occupé l'opinion publique au Danemark. Un professeur de théologie à l'Université d'Aarhus, le Dr. P. G. LINDHARDT a en effet nié publiquement la possibilité d'une survie après la mort, notamment dans un sermon prononcé à Pâques même de 1952. La foi en l'immortalité ne serait qu'une survivance païenne ; la résurrection ne sera jamais pour l'homme un fait réel. Cette année, également à Pâques, on a lu dans les Églises deux lettres pastorales des évêques luthériens Skat HOFFMEYER d'Aarhus et M. C. LINDEGAARD de Ribe, qui soulignaient avec force la réalité de l'espérance chrétienne. Tous les périodiques du pays ont publié des exposés à ce sujet. De nombreux sermons et discours avaient pour thème la vie éternelle [2].

Grèce. — Le Saint-Synode s'est adressé une nouvelle fois au Ministre de l'Instruction pour pouvoir encore continuer à procéder à l'ordination à la prêtrise de candidats n'ayant achevé qu'une année d'étude dans un frontistirion ; ceci en vue de combler les vides résultant des places vacantes [3].

Ekklisia du 15 février publie le rapport sur l'activité de l'*Apos-*

1. C'est le métropolite CYRILLE de Plovdiv qui a été élu. La nouvelle, lancée en automne dernier, que lui et deux autres métropolites seraient en prison était inexacte. Ils le furent en 1944, au moment où se produisit le changement gouvernemental. (Cfr *CV*, févr.-mars, p. 18). On annonça en janvier dernier que le métropolite Cyrille eut un long entretien avec le premier ministre bulgare, entretien dont le contenu ne fut pas révélé.
2. Cfr *PNHK*, 2 mai.
3. Cfr *Enoria*, 25 février.

toliki Diakonia au cours de 1952. Il est l'œuvre de son directeur général le prof. VELLAS.

Le même numéro de ce journal publie un communiqué du Saint Synode sur la QUESTION PALÉOÏMÉROLOGITE (les vieux-calendristes) à propos du procès et de la condamnation de la supérieure du Monastère de Kératéa (Attique), un centre de ce mouvement, où, au cours des sept dernières années, 230 personnes, enfants, vieillards et malades qui y séjournaient, seraient mortes. Commencé en janvier dernier, le procès donna lieu à une violente campagne de presse. De nouveau, après une période de détente en 1952, on a procédé à la fermeture des églises des paléoïmérologites et à l'arrestation de leur clergé. Attaqué à propos des scandales révélés, le St-Synode en rejette la responsabilité sur les autorités civiles qui, dûment averties, auraient plutôt fait cause commune avec les adhérents du vieux calendrier. Ceux-ci, pour ne pas compromettre leurs évêques (on se souvient que leur chef est le métropolite CHRYSOSTOME de Florina qui fut exilé à Mytilène) viennent de s'organiser en un conseil de 15 laïcs et poursuivent la lutte. *Ekklisia* du 15 mars annonce que deux évêques du mouvement venaient de faire leur soumission au St-Synode. Tous deux, Mgr CHRISTOPHORE Hadzji et Mgr POLYCARPE Liosi ont reçu un siège épiscopal titulaire.

Le 9e CONGRÈS DE BYZANTINOLOGIE auquel assistaient de nombreux étrangers s'est tenu à Salonique du 12 au 19 avril [1]. Le R. P. STÉPHANOU S. J., après avoir remercié le gouvernement grec de l'hospitalité et de l'esprit de collaboration qui a régné au congrès, a ajouté : « Le St-Siège montre un grand intérêt pour les études byzantines et cela parce qu'il est convaincu que l'étude impartiale et scientifique des monuments du passé contribuera grandement à l'unité chrétienne dans la vérité et dans la charité, ce qui constitue l'ardent désir de tout chrétien » [2].

Israël. — Le monastère russe près de Tell-Aviv ainsi que

1. Cfr une relation du Congrès par le Diacre Chrysostome KONSTANTINIDIS, professeur à Chalki, dans *AA*, 25 avril.
2. Cfr *Katholiki*, 8 mai.

d'autres bâtiments de Jérusalem, qui avaient été occupés par des bureaux soviétiques jusqu'à la récente rupture diplomatique entre l'URSS et Israël, ont été repris par le gouvernement israëlien. Dorénavant le monastère, qui abritait la station de radio de la légation soviétique et son personnel, redeviendra accessible aux pèlerins. Une nouvelle mission ecclésiastique russe (de l'étranger) s'y établira [1].

Yougoslavie. — *Politica* (Belgrade) du 12 février publia un projet de loi sur le statut des communautés religieuses du pays. Les Églises furent invitées à faire connaître leur avis avant que le projet soit soumis à un vote populaire. On sait que la hiérarchie catholique a formulé ses objections (surtout sur la question de l'éducation religieuse) et que les échanges de vues ont mené à une impasse. Selon les communiqués officiels, l'Église orthodoxe se montrerait plus conciliante. Nous avons d'ailleurs déjà mentionné la réplique du patriarche VINKENTIJ à une déclaration de l'archevêque anglican de Cantorbéry au sujet d'une tension qui existerait également entre l'État et l'Église serbe. Cette réplique a paru dans *Politica* accompagnée d'un portrait du patriarche [2]. Le *Glasnik* (organe de l'Église orthodoxe serbe) de février-mars nous apprend cependant que le St-Synode serbe n'a pas omis de formuler ses objections contre le projet de loi. Il reproduit un DOCUMENT, daté du 18 février, contenant toute une série de considérants et de projets d'amendements. Si l'enseignement religieux à l'école est interdit par la loi, la propagande anti-religieuse doit l'être également, y dit-on par ex. à

1. Le patriarche TIMOTHÉE de Jérusalem, par une lettre du 29 octobre (donc avant les nouveaux événements) avait répondu à la lettre du patriarche ALEXIS de Moscou (cfr Chronique 1953, p. 43), disant que l'Église de Jérusalem n'entrera pas en communion avec le clergé russe se trouvant sous l'interdiction de l'Église russe. Il n'a pas reconnu l'archimandrite DIMITRI que le métropolite Anastase a nommé supérieur de la Mission russe en Jordanie. On n'a non plus permis à l'évêque SÉRAFIM d'officier dans les Lieux Saints dépendant du Patriarcat (cfr *ŽMP*, janvier, p. 8).

2. Cfr dans *The Christian East*, hiver 1952/53, p. 74-80, les déclarations de l'archevêque Dr. FISHER, la réplique du Patriarche serbe et le commentaire élogieux du ministre yougoslave Edvard KARDELJ sur cette réplique. L'historien G. Kitson CLARK de Cambridge y ajoute quelques réflexions sur les principes généraux qui sont ici en cause.

propos de l'art. 4. On n'hésite pas davantage à dire que l'absence d'un statut légal des biens ecclésiastiques réduit à une « pure fiction » les déclarations répétées sur la liberté religieuse (art. 7). On demande une restriction du droit de réquisition des biens ecclésiastiques restant après l'application de la loi agraire. Cette réquisition ne pourrait se faire que dans des cas d'extrême nécessité et moyennant indemnité. On demande également qu'on reconnaisse aux militaires la garantie du libre exercice de leurs droits religieux, pour les élèves des instituts ecclésiastiques l'égalité de droits avec ceux des institutions civiles. Pour les enfants on propose qu'ils n'aient pas, avant l'âge de 12 ans, la liberté de disposer d'eux-mêmes et qu'il leur soit permis de suivre les cours de religion aux heures libres (le projet de loi n'admet l'éducation religieuse que dans les églises ; il l'interdit partout ailleurs, même dans les maisons privées). D'autres vœux sont encore formulés : concernant le mariage ecclésiastique (qu'on voudrait voir reconnu par la loi) ; le maintien de quatre grandes fêtes, l'usage des cloches, les mesures d'aide sociale aux prêtres, etc. L'Église orthodoxe serbe formule donc des désidérata qui, pour les points principaux, ne diffèrent pas essentiellement de ceux de la hiérarchie catholique et qui, pour certaines questions, vont même plus loin que ceux-ci. C'est le degré d'instance sur ces exigences qui diffère. Entre-temps le Conseil exécutif fédéral approuva déjà ce projet de loi, sans que celui-ci semble avoir été revisé notoirement. La loi est en vigueur depuis le 3 juin.

Relations interconfessionnelles.

Notons d'abord encore ici quelques autres échos de la SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE DES CHRÉTIENS POUR L'UNITÉ qui chaque année, semble-t-il, est célébrée avec une ferveur croissante et vraiment de plus en plus universelle.

De HARISSA (Syrie), on nous écrit que cette année toute la hiérarchie catholique a pris part à la semaine. Des cérémonies religieuses ont eu lieu tous les jours à BEYROUTH. Celles du soir furent suivies par une grande assistance et présidées par trois ou quatre évêques. Le dimanche 25 janvier, une messe pontificale, célébrée par S. Ém. le Cardinal Tappouni selon le rite syrien, en présence de toute la hié-

rarchie et du nonce apostolique, clôtura la Semaine. Parallèlement à ces manifestations proprement catholiques, trois séances de conférences avaient été organisées par l'Association des « Amis de l'Union » qui groupe des catholiques et des orthodoxes. Y prirent la parole : M. Pierre GANNAGÉ (laïc catholique), M. André CAQUOT (un protestant français) et M. Albert LAHAM (un des fondateurs du mouvement de jeunesse orthodoxe en Syrie). « Ce fut un échange de vues loyal marqué par une haute atmosphère de charité, de compréhension et de soumission à la vérité ». Des causeries sur l'Unité furent faites également dans les écoles et pensionnats.

La lettre circulaire de Pentecôte de l'*Una Sancta* (Meitingen-Munich) en Allemagne montre que dans ce pays également la cause de l'Unité chrétienne préoccupe les esprits et stimule la prière et l'étude. A Munich des réunions, auxquelles prirent la parole le pasteur ASMUSSEN (Kiel), Alfons ROSENBERG (Lucerne) et les prof. STEPUN et SCHMAUS (Munich) se sont tenues. L'abbaye de NIEDERALTAICH se montre particulièrement active dans ce domaine, en reprenant ainsi une œuvre déjà commencée avant la dernière guerre. En novembre dernier le Révérendissime Abbé de ce monastère participa à une conférence de l'*Una Sancta* à Braunshardt (diocèse de Mayence) à laquelle assistaient les évêques de Mayence, de Paderborn et de Limbourg.

Le R. P. DUMONT O. P., directeur du centre « Istina », invité par S. Ex. Mgr Paul BERTOLI, délégué apostolique à Istambul, a prêché la semaine en la cathédrale du Saint-Esprit de cette ville. On notait une assistance nombreuse aux cérémonies qui furent célébrées selon les divers rites représentés à Constantinople. Le R. P. Dumont a également fait visite au Patriarche œcuménique Mgr ATHÉNAGORE, qui lui a exprimé le souhait de voir s'établir entre catholiques et orthodoxes « si proches en leurs convictions et leur vie sacramentelle » des rapports de confiance et d'estime. Le Rév. P. a visité encore l'école supérieure de théologie de Halki. Passant par Athènes il y a donné une conférence sur « L'Orient et l'Occident sous le rapport de l'Unité chrétienne », sous les auspices de la faculté de théologie de la capitale grecque [1].

1. Cfr *VUC*, mars. *Kéni Ktisis* de février donne une court résumé de la conférence, en signalant la présence de plusieurs métropolites synodiques, professeurs de l'Université et étudiants. — Relevons aussi dans *Katholiki* 6-20 février, le sermon prêché par Mgr CHALAVAZIS d'Athènes, exarque des catholiques de rite grec. Le sermon a été publié sous forme de brochure, sous le titre *Comment se pose le problème de l'Unité ?*

Traitant dans le *Keni Ktisis* de février de la Semaine de l'Unité et de ce qu'il a vu cette année, spécialement en Belgique, M. Nicolas NISSIOTIS note : « L'orthodoxe observe toutefois avec tristesse combien son Église est absente de cette activité internationale à un moment où elle devrait y jouer un rôle primordial et dirigeant en raison de son très important héritage spirituel... L'Orthodoxie est encore divisée... ». Une observation identique avait été faite par le métropolite roumain Visarion PUIU dans sa lettre du 9 mars 1952 au Patriarche œcuménique. Remarquons toutefois que dans plusieurs centres de l'Orthodoxie de la diaspora, — et particulièrement en France — la participation à la Semaine a été très active [1].

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes*. — Mgr P. BERTOLI, délégué apostolique en Turquie, s'est rendu le 13 février dernier chez le Patriarche œcuménique pour lui présenter ses hommages et les remerciements de S. S. le Pape Pie XII pour l'intérêt témoigné par le Patriarche œcuménique envers le Saint Père lors de sa maladie [2].

Anglicans. — Peu après la destruction du monastère du MONT CASSIN, au printemps 1944, le doyen et le chapitre de Winchester se sont mis en rapport avec les autorités d'Oxford et de Cambridge ainsi qu'avec les chapitres des cathédrales qui, au moyen âge, ont eu des accointances bénédictines. Il leur a été demandé de participer à la reconstitution de la bibliothèque du monastère détruit. Les réponses ont été promptes et généreuses. Une somme de 1.000 Livres sterling a été récoltée après que l'appel eut été rendu public. Des dons sont parvenus de différentes paroisses de Grande Bretagne. L'autorisation d'expédier certaines collections d'ouvrages historiques classiques a été accordée. Chaque

1. Cfr *Vestnik* (organe des étudiants russes) janv.-févr., p. 27-30.
2. Cfr l'organe du patriarcat œcuménique, *AA*, 21 février.
Nous avons signalé ici dernièrement la feuille roumaine *Indreptar* et ses efforts au service d'une meilleure compréhension entre catholiques et orthodoxes. Rectifions que son rédacteur, le P. Flavien POPAN, est un prêtre catholique.

volume porte un élégant *ex-libris* latin indiquant la nature et le but du don [1].

Le Rév. John Findlow, chapelain de l'église *All Saints'* à Rome écrit ce qui suit dans un aperçu sur sa paroisse :

« Je n'ai rencontré ici que de l'amabilité, de la politesse et de la charité chrétienne de la part des catholiques romains de toutes les nations et particulièrement des catholiques romains britanniques. J'ai eu des contacts amicaux et utiles avec certains, tantôt individuellement, tantôt à l'intervention de l'un ou l'autre organisme romain à tendance œcuménique. Chez tous j'ai trouvé un profond et ferme désir de l'unité visible de la chrétienté, combiné avec la franche conscience qu'il ne peut y avoir de raccourcis sur le chemin vers l'unité » [2].

Traitant de sa paroisse Saint-George à Paris, le Rév. H. R. T. Brandreth O. G. S. mentionne également les *œcumenical opportunities* de son travail pastoral [3].

Vieux-catholiques. — A l'occasion du centenaire de la restauration de la hiérarchie catholique aux Pays-Bas (1853), les évêques vieux-catholiques d'Utrecht, d'Haarlem et de Deventer ont publié une lettre pastorale par laquelle ils prennent position devant le fait « que l'Église romaine se prépare à commémorer avec grand éclat dans notre pays l'acte par lequel son Pape, en méconnaissance de toute idée de droit canon, a, il y a cent ans, dressé aux Pays-Bas autel contre autel ». La lettre qualifie cet acte d'« arbitraire et injuste », du fait que « la hiérarchie de notre Église a existé sans interruption depuis l'époque de Saint Willibrord ». Depuis le 4 mars 1853, cette Église se considère comme « la seule Église catholique nationale » des Pays-Bas.

Protestants. — A la même occasion le Synode général de l'Église réformée des Pays-Bas a adressé une lettre aux consistoires et aux pasteurs. Bien que l'opportunité d'une lettre pastorale ait été discutée, les autorités de cette Église en abandonnè-

1. Cfr *CEN*, 27 février, p. 14.
2. Cfr *CT*, 17 avril.
3. *Ibid.*

rent l'idée dans un sentiment de solidarité nationale qui, après les épreuves récentes, s'impose plus que jamais. La lettre aux pasteurs note certaines différences essentielles entre les conceptions catholiques et protestantes de l'Église. Elle rappelle l'agitation soulevée par le mouvement d'avril 1853, causée par la crainte de « la nature totalitaire que l'Église romaine manifestait déjà alors dans les pays à majorité catholique ». Faisant mention des déclarations récentes du Cardinal Schuster de Milan et du Cardinal Segura de Séville, et faisant allusion à certaines informations sur l'Espagne et la Colombie, la lettre note que l'Église romaine n'a jamais officiellement pris position en cette matière ni accepté sincèrement le principe de la liberté de religion et de conscience [1]. A propos des divisions au sein du protestantisme, elle ajoute : « Les divisions dans le protestantisme ont toujours été néfastes à nos entretiens avec Rome, tout comme dans nos rapports avec les protestants gravitant à la périphérie de la vie chrétienne. Elles nuisent grandement à la cause de la foi réformée. La splendeur de l'unité non brisée de l'Église catholique produit alors une trop forte impression sur ceux du dehors ». La lettre réclame un nouveau « mouvement d'avril » qui serait dirigé, non pas contre l'Église catholique, mais vers le renouveau de la vie de l'Église réformée. Notons que, d'ailleurs, elle se défend

1. Notons à ce propos une conférence faite par S. Ém. le Cardinal Ottaviani sur l'« État et l'Église » (cfr *OR*, 4 mars). Le Cardinal y expose que la totale liberté religieuse est contraire à l'enseignement de l'Église et qu'elle a toujours proclamé qu'un État catholique doit être confessionnel, c'est-à-dire qu'elle doit accorder un état de privilège à l'Église catholique. « Le confessionalisme de tout État catholique comporte trois conséquences : 1) la profession sociale et non seulement privée de la religion ; 2) l'inspiration chrétienne de la législation ; 3) la défense du patrimoine religieux du peuple contre toute attaque qui tendrait à lui ravir le trésor de sa foi et de la paix religieuse ». Ces conditions, ainsi le Cardinal, ont été toujours exigées par les papes, notamment par S. S. Pie XII. L'attitude de l'Église catholique provient du fait qu'elle est consciente d'être dans la possession de la vérité et de la justice. Seulement ceux qui ne sont pas sûrs de posséder la vérité ne peuvent prétendre à occuper seuls le terrain. « Mais un gouvernement catholique dans un État catholique moderne n'a pas besoin d'être absolutiste ni de retourner à la structure de la civilisation du Moyen Age ». — Cette conférence, qui a créé du remous dans certains milieux, n'a paru qu'en résumé dans l'*Osservatore romano*, et n'est censée représenter qu'une opinion privée.

d'être une invitation à une activité anti-catholique. Elle considère que la stérilité du mouvement d'avril 1853 doit être un signe d'avertissement.

QUELQUES ARTICLES : Y. CONGAR, *Du nouveau sur la question de Pierre. Le « Saint Pierre » de M. O. Cullmann* (*La Vie Int.*, févr. 1953, p. 17-43) ; J. DANIÉLOU, *Un Livre protestant sur Saint Pierre* (*Études*, févr. 1953, p. 206-219) ; L. CERFAUX, *Saint Pierre et sa succession* (*Rech. Sc. Relig.*, avril-janvier 1953, p. 188-202) ; A. MINON, *Vues protestantes sur saint Pierre et la Primauté romaine (Rev. Eccl. de Liège*, janv. 1953, p. 42-49) ; G. DEJAIFVE, *M. Cullmann et la question de Pierre* (*Nouv. Rev. Théol.*, avril 1953, p. 365-379). Rudolf GOETHE, *Gedanken über die Einheit der Kirche* (*Hochland*, févr. 1953).

Dans *Orientierung*, 20 déc. 1952 : J. P. MICHAEL, *Die Wahrheit bei den Anderen (Gedanken zu einer pastoralen Symbolik) ; Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. 28, nº 4, 1952. R. AUBERT, *L'Institution et l'Événement. A propos de l'ouvrage de M. le Pasteur Leuba.*

La Revue RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ, du centre *Istina* de Boulogne-sur-Seine (directeur R. P. Dumont O. P.) qui ne paraissait plus depuis deux ans, va reprendre sa publication sous une forme un peu élargie, ouverte aux questions orientales générales et œcuméniques. Son titre sera désormais *Istina*.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans le *York Diocesan Leaflet* de mai, l'archevêque anglican Cyrille GARBETT relate une visite qu'il fit au Patriarche de Constantinople et de la sympathie témoignée par celui-ci envers la communion anglicane : « Il a laissé entendre qu'il était très préoccupé par les divisions de la chrétienté et qu'il s'appliquait à promouvoir la cause de l'Unité chrétienne ». Le Dr. Garbett a également évoqué sa visite à Istanbul devant la Convocation d'York, le 7 mai. Parmi les éléments qui unissent les Églises d'Angleterre aux Églises orientales il a mentionné leur attitude commune envers l'Église de Rome. « On aurait tort, a dit encore l'archevêque, de croire qu'il existe quelque perspective de réunion, ou même de pleine communion avec les Églises orthodoxes dans un avenir prochain. Mais nos liens d'amitié avec elles sont réels. »

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Lors de la CONVOCA-

TION DE CANTORBÉRY du début de mai, le *Lower House* s'est montré moins accueillant envers le Rapport *Church Relations in England* (1950) que l'*Upper House* en octobre dernier. On a trouvé que la réaction des non-conformistes n'était pas fort encourageante. Il fut décidé d'accepter le Rapport pour l'étudier, mais à l'encontre de la résolution d'octobre, on a jugé bon de ne pas le recommander. On rejeta également la résolution d'engager des conversations avec des groupements non-conformistes. (On se souvient qu'on avait pensé en particulier aux Méthodistes) [1].

LA CONVOCATION D'YORK a discuté le rapport en plein Synode. Sans trop s'arrêter à des questions secondaires — la recommandation fut maintenue ainsi que le vœu de voir prendre en considération « la possibilité d'ouvrir des conversations avec des groupements non-conformistes individuels » — des questions de principe ont été traitées avec beaucoup de netteté. C'est l'évêque de Durham (le Dr. RAMSEY, jadis membre du *Derby Committee* qui élabora le rapport) qui, en présentant le rapport, s'est distingué par une position théologique ferme. Il se demande si c'est bien au fond la fonction épiscopale qui constitue le plus important point de divergence entre l'Église d'Angleterre et les non-conformistes. « N'est-ce pas plutôt toute la conception de la grâce sacramentelle et de l'Église comme habitacle visible de la vie sacramentelle » qui est en cause ici ? Il se demande aussi si les divisions existantes ne sont vraiment que des divisions « à l'intérieur de l'Église » (allusion manifeste aux déclarations de l'archevêque anglican de Cantorbéry en octobre dernier) [2]. Les différentes dénominations sont-elles des « Églises » dans le sens théologique du terme ? L'évêque estime que la seule intercommunion ne ferait en tout cas pas disparaître le dénominalisme. Insister sur l'épiscopat comme étant la base indispensable de l'unité serait, disait-il, un *moral outrage* si l'épiscopat n'avait pas une signification religieuse ou doctrinale. L'évêque souligna l'importance des liens d'*unité catholique sacramentelle*, ce qui lui fit également prendre une position nette sur les deux questions annexes, celles de la confirmation et de

1. Cfr *CT*, 8 mai.
2. Cfr Chronique 1953, p. 46.

[illegible] ommunion (c'est-à-dire l'intercommunion d'un groupe non-conformiste « uni » avec les Églises libres) [1].

Au début de mai l'UNION BAPTISTE DE GRANDE BRETAGNE ET D'IRLANDE a également publié un rapport sous le même titre *Church Relations in England*. La conclusion en est que son homonyme de 1950 n'offre pas de perspectives d'union que les baptistes seraient susceptibles de prendre en considération. L'objection principale, on le devine, concerne l'épiscopat. Même nantis d'une entière liberté d'interprétation de la nature de l'épiscopat, les Baptistes resteraient hésitants sur ce point, car ils regardent l'ordination comme une fonction de l'Église entière, donc non liée à une personne déterminée. Ce serait introduire un élément « légaliste et coercitif dans notre vie ecclésiastique », porte le rapport [2].

Le CONSEIL FÉDÉRAL DES ÉGLISES LIBRES a tenu ses assises annuelles du 17 au 19 mars à Manchester. L'évêque anglican de cette ville, le Dr. W. D. L. Greer publia à cette occasion un souhait de bienvenue dans son bulletin diocésain. Il y exprime son espoir que les délibérations augmentent la compréhension entre les diverses Églises d'Angleterre. Bien que découragés à certains moments par la lenteur des progrès vers l'unité chrétienne, écrit l'évêque, il nous faut reprendre courage en songeant combien, au cours de ces 80 dernières années, l'atmosphère interconfessionnelle s'est transformée. L'amertume et les récriminations, dont son prédécesseur se plaignait encore tant, ont fait place aujourd'hui à un esprit de coopération et de confiance mutuelle. « Le temps est propice à une nouvelle avance vers le but, qui n'est pas l'uniformité, mais l'unité visible » [3].

Le Congrès des Églises libres a discuté le 17 mars le problème de l'Église et de l'État. Un rapport sur ce sujet fait allusion à un document du même genre émanant d'une commission *ad hoc* de l'Église d'Angleterre :

Cette commission — porte le rapport — « cherche à concilier deux

1. Cfr *CT*, 15 mai.
2. Cfr *Id.*, 8 mai.
3. Cfr *CEN*, 6 mars.

choses inconciliables : la liberté spirituelle de l'Église et le maintien de son statut d'Église d'État. Mais la séparation d'avec l'État *(disestablishment)* n'est pas une solution aussi simple et évidente qu'elle peut le paraître de prime abord. La question reste ouverte de savoir si, dans l'état actuel des choses, toute autre solution pratique ne serait pas un mal pire que le *statu quo* avec toutes ses anomalies ».

Bien que les Églises libres refusent le contrôle de l'État sur la religion, elles apprécient que celle-ci soit reconnue par l'État. Il est juste qu'à l'occasion de grandes solennités nationales tel le Couronnement, il y ait de la part de l'État une reconnaissance solennelle de l'ultime souveraineté de Dieu. Des propositions inconsidérées de séparation pourraient facilement compromettre la collaboration salutaire qui existe à présent entre l'Église et l'État et à laquelle les Églises libres s'associent de plus en plus.

Les propositions contenues dans le rapport de l'Église d'Angleterre constituent un réel pas en avant et représentent le minimum de ce que cette Église peut accepter sans que sa dignité en pâtisse. Si l'État devait refuser ce degré de liberté, les Églises libres seraient de cœur avec l'Église d'Angleterre si elle réclamait la séparation.

Le rapport exprime l'espoir que les liens de fraternité entre l'Église d'Angleterre et les Églises libres deviennent de plus en plus étroits [1].

Un CONSEIL DE L'ÉGLISE DE L'INDE DU SUD (C. S. I.) en Grande Bretagne a été constitué le 13 février dernier. Sa tâche sera de servir les intérêts de la C. S. I. auprès du public britannique et « de faire comprendre que cette Église est véritablement une Église et non pas simplement une tentative de coopération dans le travail missionnaire ». Ceci en perspective du fait que l'Église d'Angleterre aura bientôt à se prononcer sur la question de ses relations avec cette Église, formée il y a quelques années par une union entre anglicans, méthodistes, presbytériens et congrégationalistes. Le Conseil entend promouvoir une sérieuse étude théologique du problème de l'unité à la lumière des expériences faites en Inde méridionale et favoriser les relations entre les Églises d'Angleterre et d'Irlande d'une part et la C. S. I. de l'autre. Le président du Conseil est le Rév. J. S. M. HOOPER. Parmi les représentants des Églises figurent les évêques anglicans de Chichester, Derby et Bristol, deux pasteurs méthodistes,

1. Cfr *CEN*, 20 mars.

deux pasteurs congrégationalistes et deux représentants de l'Église d'Écosse [1].

Le Dr. Wilfried BROWN, ancien missionnaire anglican aux Indes et, depuis 1947, presbytre de la C. S. I. a été installé en avril en qualité d'évêque anglican de l'Uganda. De l'avis de certains observateurs, cette nomination serait un indice que, dans l'opinion des autorités anglicanes d'aujourd'hui, un anglican entrant dans la C. S. I. ne perd pas pour autant son statut au sein de l'Église d'Angleterre.

Relations avec les Églises scandinaves. — Le rapport à ce sujet [2] a été discuté à la Convocation de Cantorbéry. Il fut introduit par l'évêque de Chichester, qui souligna qu'il n'avait pas été facile de réunir la conférence d'Oslo, car les Églises danoise et norvégienne craignaient qu'on risquât de porter atteinte, au cours des débats, à la doctrine et à l'enseignement de la Réforme sur la nature de l'Église et du ministère. Elles n'entendaient pas approuver une proposition susceptible de jeter un doute quelconque sur le ministère épiscopal tel qu'elles le conçoivent. La résolution suivante a été adoptée par la Convocation : « Les membres baptisés et communiant des Églises de Norvège, Danemark et Islande, lorsqu'ils se trouvent en Angleterre et qu'ils sont privés du ministère de leur propre Église, sont les bienvenus à la Table du Seigneur dans l'Église d'Angleterre » [3].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — En SUÈDE, au début de mai, la 8e assemblée des Églises libres a tenu ses assises à Stockholm, en présence de 500 délégués représentant huit dénominations qui totalisent près de 200.000 membres. L'assemblée a examiné le projet d'une FÉDÉRATION DES ÉGLISES LIBRES dont la constitution ne prévoit pas d'intercommunion mais un travail commun pour répandre l'Évangile. Les Églises et associations religieuses conserveront leur indépendance en matière de doctrine et de constitution ; leurs délégués à l'assemblée annuelle

1. Cfr *Id.*, 20 février. La CSI dont la Chronique a parlé à plusieurs reprises compte 14 diocèses et un million environ de membres.
2. Cfr Chronique 1953, p. 63-64.
3. Cfr *SŒPI*, 13 février.

discuteront les questions d'intérêt commun. L'archevêque BRILIOTH, primat de l'Église luthérienne de Suède, a chaleureusement accueilli ce projet d'union. Il a exprimé l'espoir que cette fédération, loin d'approfondir la séparation entre l'Église de Suède et les Églises libres, permettra au contraire une meilleure coopération, dans un esprit de confiance mutuelle, « sur les questions au sujet desquelles tous les chrétiens de notre pays devraient, plus que jamais, former un front commun ». « Je pense en particulier, a dit l'archevêque, à la défense de l'instruction religieuse dans nos écoles, et aux questions d'éthique nationale sur lesquelles nous devrions tous ne faire entendre qu'une seule voix »[1].

LIGUE INTERNATIONALE POUR LA FOI ET LA CONSTITUTION APOSTOLIQUES (I. L. A. F. O.). — Le bulletin *Faith and Unity* d'avril contient une notice sur cette ligue qui, on s'en souvient, tint sa première assemblée à Lund, immédiatement avant la conférence de Foi et Constitution. Cette organisation veut rassembler tous ceux qui, dans les différentes confessions, tiennent à cœur la défense de l'héritage catholique qu'ils voient menacé par les différents schèmes de réunion et de relations inter-ecclésiastiques. La ligue sert d'« encouragement et de support mutuels » et doit faciliter un témoignage commun dans les réunions œcuméniques. L'A. parle des malentendus et des attaques auxquelles s'expose celui qui veut lutter contre les compromis dans ce domaine, au point qu'il est parfois tenté de souhaiter que le mouvement unioniste moderne n'ait jamais pris naissance : « Mais abstraction faite de ces moments de pessimisme, même ceux pour qui le combat fut pénible ont admis que le mouvement d'union, malgré ses aberrations et les fausses pistes sur lesquelles on s'est obstiné, demeure un signe de réveil dans un domaine essentiel de la vérité ». I. L. A. F. O. n'a pas été créé pour être le rival du mouvement œcuménique officiel et du Conseil œcuménique des Églises, mais il veut prendre au sérieux l'affirmation souvent répétée que le Conseil œcuménique n'est pas une super-église et qu'il n'est pas simplement pan-protestant. Il veut

1. Cfr *id.*, 8 mai.

également prendre au sérieux ce qu'on a proclamé à Amsterdam, notamment que la tension catholique protestante est *le* problème œcuménique entre tous. L'I. L. A. F. O. veut coopérer et non pas rivaliser. La Ligue est présidée par l'évêque anglican d'Oxford et a ses représentants au Danemark, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande, en Irlande, en Écosse, en Suède, en Suisse et en Amérique. Le P. Georges FLOROVSKY est actuellement l'unique représentant orthodoxe dans cette ligue en formation et dont les premiers pas sont encore hésitants.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'*Ecumenical Review* d'avril contient plusieurs textes qui ont été lus à la réunion du Comité Central à LUCKNOW l'hiver dernier. Après le discours d'ouverture du président, suivent : D. T. NILES, *The Church's call to Mission and Unity* (« La famille de Dieu en Christ est la réponse de Dieu au monde affamé de vie communautaire. Nous faussons la réponse de Dieu en lui offrant — au monde — un Conseil œcuménique des Églises », p. 246) ; Paul DEVANANDAN, *The Relevance of the Christian Hope to our Time.*

L'A., membre du Comité d'études sur le thème d'Evanston, fait ici quelques observations sur le rapport du comité. Après avoir noté les difficultés de la terminologie, qui s'écarte encore trop du langage biblique, l'A. signale une autre objection qu'on peut formuler contre le document : la note eschatologique y est encore dominante au détriment d'une meilleure compréhension de l'histoire. D'où, en troisième lieu, un manque d'insistance sur l'action et la responsabilité chrétiennes. La quatrième observation concerne le défaut d'insistance sur le devoir de l'Église de proclamer aux nations la parole de l'espérance. L'A. croit que dans le document final qui sera préparé cet été, les différents accents seront mieux répartis. Le danger est que le thème de l'espérance devienne un sujet de débat. Ce sera « la responsabilité de nous tous, chrétiens, d'aider à interpréter la parole de l'espérance en des termes si simples et intelligibles, qu'elle devienne dynamique, vivante et personnelle pour le simple peuple, les nombreux hommes et femmes chrétiens pieux qui sont membres de l'Église universelle » (p. 260).

O. Frederick NOLDE, *Our World Peace Movement;* David G. MOSES, *Mission and Unity — The two poles of the Ecumenical Movement* (lu à la conférence d'Étude à Lucknow, en rapport avec la situation en Asie orientale).

Ce sont encore des documents de Lucknow qui défrayent l'*Ecumenical Chronicle* [1], sauf deux : 1) un APPEL des évêques de l'Église Mar Thomas suggérant la formation d'une seule Église unie aux Indes ; 2) « Des voix catholiques romaines sur la Conférence de Lund », par William MENN.

Des études préparatoires ont été publiées non seulement sur le thème principal d'Evanston, l'espérance chrétienne, mais aussi sur les six autres thèmes secondaires : 1) Notre unité en Christ et notre désunion en tant qu'Église (Thème de la commission Foi et Constitution) ; 2) Évangélisation ; 3) Questions sociales : la société responsable dans une perspective mondiale ; 4) Affaires internationales. Les chrétiens devant la lutte pour une communauté universelle ; 5) Relations ; 6) Le laïcat : le chrétien dans sa vocation.

Ce ne sont encore que des ébauches destinées à servir de plan d'étude. Les plus importantes études critiques de ces textes seront ensuite utilisées pour l'élaboration d'un texte définitif à soumettre aux délégués de l'Assemblée même [2].

A NASRAPUR (Poona) en Inde, une session de la FÉDÉRATION UNIVERSELLE DES ASSOCIATIONS CHRÉTIENNES D'ÉTUDIANTS — peut-être la plus représentative de son histoire — a eu lieu au début de l'année. Pas moins de 30 associations nationales y avaient envoyé des délégués. Au nombre des décisions prises par le comité général de la F. U. A. C. E. notons celle d'intensifier

1. Le rapport complet de la réunion du Comité Central a paru ; cfr Bibliographie, p. 224.

2. Retenons ici une remarque de *Pantainos*, organe du Patriarcat d'Alexandrie, sur le document du thème principal : le journal estime que l'Orthodoxie ne peut l'accepter à cause de l'idée de la défaillance de l'Église qui entre là dans l'interprétation de notre espérance dans le Christ. « Pas l'Église, mais ses organes font des fautes ». « C'est l'habitude des protestants de parler et d'écrire sur les fautes, erreurs et manquements de l'Église et d'admettre tout cela. Cela est dû à une différente conception qu'ont les Orthodoxes et les Protestants de la nature de l'Église. De fait, il y a une différence dogmatique » (1er février, p. 56-57).

les efforts de la Fédération pour stimuler l'intérêt, non seulement des étudiants mais aussi des professeurs d'université, pour que soit rendu plus efficace leur témoignage de chrétien au sein de l'université et que celle-ci devienne un instrument plus fidèle dans sa fonction de propagatrice de la vérité dans la société. On a également décidé de publier un rapport sur les résultats de l'éducation œcuménique qu'on s'efforce d'introduire dans l'enseignement théologique du monde moderne [1]. Outre la nomination du pasteur D. T. NILES de Ceylan, en qualité de président, Melle J. de HALLER (Suisse), M. John DESCHNER (É.-U.) et M. Cyrille ELTCHANINOFF (Ass. chrét. d'étudiants russes) ont été nommés vice-présidents. M. Philippe MAURY (France) demeure secrétaire-général, avec M. U KYAM THAN (Birmanie) comme secrétaire-général associé.

Dans un article sur la 3e Conférence mondiale de la Jeunesse qui s'est tenue en décembre à Kottayam en Inde, M. Cyrille ELTCHANINOFF écrit ce qui suit :

« Les conceptions différentes du thème principal de la réunion : « Le Christ est la réponse » parurent comme une pierre d'achoppement dans notre travail. Jusqu'aux derniers jours de la conférence nous ne pouvions tomber d'accord sur le sens de cette parole. La difficulté fut dans le fait que les délégués asiatiques et américains voulaient voir dans ces mots non pas leur réalité purement religieuse, mais leur signification pragmatique pour l'« édification » de la vie chrétienne. Ils attendent du Christ une réponse à toutes les questions auxquelles se heurte la vie sociale et politique. Dans cette circonstance les européens se montrèrent plus sages en refusant de voir dans le Christ un oracle qui donne des réponses toutes prêtes à toutes les questions. Les européens regardaient avec méfiance, ironie et peut-être aussi avec une certaine jalousie, l'optimisme des Asiatiques et des Américains qui voulaient à tout prix arriver à établir le paradis dont les communistes chez eux réclament le monopole. Il parut assez paradoxal que les Indiens, qui par nature sont plutôt d'un tempérament contemplatif, dépassaient les Anglo-Saxons en pragmatisme; les européens, qui au XIXe siècle avaient rêvé d'un paradis terrestre en oubliant l'héritage de leurs ancêtres, montraient plus de

1. Cfr, *SŒPI*, 13 février.

ressemblance avec les sages de l'Inde que les Indiens eux-mêmes. Le plus souvent on se posait la question du communisme, du capitalisme, de la famille, du travail, de la technique ; tout le temps on se demandait « que faire ? » Ne recevant pas de réponse satisfaisante les délégués faisaient souvent des réflexions comme celles-ci : « Partirons-nous donc d'ici sans réponse ?... » ou « Qu'est-ce que la conférence nous a donné ? » Après un travail opiniâtre et des discussions, et en particulier après deux remarquables conférences de M. Visser 't Hooft et de M. D. T. Niles, nombreux furent ceux à qui, comme par révélation, s'ouvrit la vérité que « dans le Christ le monde est réconcilié avec Dieu », que le Christ est la réponse au mal dans le monde, et non pas ces innombrables réponses chrétiennes que d'autres membres de l'assemblée ont sorties. A la fin de la conférence presque tous unanimement étaient d'accord pour dire que le christianisme ne donne et ne doit pas donner encore une fois la guérison des maux de ce monde et que Dieu y donna la réponse dans la personne de son Fils. Évidemment, pour les Orthodoxes cette solution n'est pas complète pour autant qu'on y omet de faire mention de l'Église comme une nouvelle réalité dans le monde, appelée à sauver le monde. L'influence croissante de Barth et l'eschatologisme à la mode, d'une part, et le pragmatisme chrétien, de l'autre — tout cela ne montre pas que, pour les Orthodoxes, la vérité fondamentale du Christianisme c'est la réalité de l'Église » [1].

L'A. mentionne encore l'étude de l'Écriture pendant ces journées de conférence. L'attitude des protestants devant la Bible a frappé les Orthodoxes. Bien que leur interprétation ne corresponde souvent pas à la doctrine de l'Église orthodoxe, les protestants ont montré un grand désir d'information à ce sujet. Ce fut pénible pour un Orthodoxe d'entendre parfois des affirmations comme celle-ci : « le second avènement du Christ ne sera pas un événement historique » ou « le Christ viendra avec puissance et gloire dans l'âme de chaque chrétien ». Plus rarement se firent entendre des déclarations inadmissibles sur la Mère de Dieu, les Saints, les icones, etc. — « Il faut voir en cela le mérite d'une participation de 25 ans des Orthodoxes au mouvement œcuménique ».

Juin 1953.

1. Cfr *Vestnik*, mars-avril, p. 24-29.

Notes et documents.

IN MEMORIAM

L'Abbé Paul Couturier (1881-1953).

Le 17 août 1933, l'abbé Paul Couturier écrivait de St-Ours (diocèse de Clermont) au Révérend Prieur d'Amay :

> Mon Révérend Père,
>
> Grâce à votre délégation, j'ai pu, loin de la famille d'Amay, devenir cependant son enfant. Je pensais faire ma profession d'oblat séculier le jour de l'Assomption. Cela n'a pas été possible.
>
> Loin du village, dans les bois, c'est le dimanche 13 que je suis descendu à Saint-Ours. Après m'être confessé, le bon curé, âgé, m'a reçu oblat dans sa jolie église, déserte à ce moment. Il me semblait goûter la grande paix bénédictine.
>
> Me voici donc désormais associé de très près à vos joies, peines, prières, mérites et travaux. Ici je prierai loin de vous tous, pour vous tous et je m'efforcerai en m'inspirant de l'esprit d'Amay, d'être sans compromission pour ma nouvelle famille, comme un petit, tout petit poste avancé dans la brousse française et lyonnaise.
>
> Comme nom d'oblat j'ai pris Benoît, celui du patriarche, et Irénée. Irénée n'était pas bénédictin, mais il en avait l'esprit. C'est le nom de la chapelle russe à Lyon ; c'est le nom de la société de prêtres du diocèse à laquelle j'appartiens ; enfin Irénée c'est l'Orient venu à Lyon, c'est la paix, c'est l'Irénikon, c'est Amay.
>
> (S.) Paul COUTURIER.
> Benoît-Irénée O. S. B.

Un an auparavant, l'abbé Couturier avait fait un séjour au Prieuré d'Amay fondé en 1926, l'année même de la mort du Cardinal Mercier. Il y avait été conduit par le commandant Paris. Tous deux s'intéressaient aux Russes réfugiés à Lyon pour lesquels ils avaient organisé une chapelle catholique, tâchant surtout d'entrer en contact personnel avec les prêtres russes orthodoxes, si isolés alors dans la société lyonnaise.

L'abbé Couturier n'a fait qu'un seul séjour à Amay. De cette visite, il n'a emporté d'autre souvenir que le testament unioniste du grand Cardinal : « Pour s'unir il faut s'aimer, pour s'aimer il faut se connaître, pour se connaître il faut aller à la rencontre l'un de l'autre », qui était conservé et pratiqué religieusement

dans ce Prieuré. Toute sa vie, il est demeuré fidèle à ce très simple programme d'unionisme, mais il l'a réalisé d'une façon personnelle. Au lieu de « conversations entre théologiens » comme celles de Malines, il ferait des conversations personnelles avec de simples chrétiens et, dans ces rencontres, l'estime, l'amour de l'autre précéderaient la connaissance des doctrines qui séparaient.

Né en 1881, l'abbé Couturier fut ordonné prêtre à Lyon en 1906 et nommé professeur de mathématiques élémentaires à l'Institut des Chartreux de Lyon (collège ecclésiastique) en 1907. Il restera à ce poste tant que sa santé le lui permettra. La guerre de 1914-18 l'a vu servir comme simple soldat. Celle de 1940 lui a valu des mois de prison. Après la guerre, retiré en ville avec sa sœur, il ne s'occupa plus que de son apostolat unioniste, auquel il s'adonna infatigablement jusqu'à sa mort, survenue à Lyon le 24 mars 1953. Un an auparavant, le Patriarche grec melchite d'Antioche et de tout l'Orient l'avait honoré de la dignité d'archimandrite honoraire. A ses funérailles, le Cardinal Gerlier, Primat des Gaules, tint à faire son éloge funèbre ; au nom des confessions non-romaines le pasteur de Pury de Lyon et M. de Weymarn, directeur des services œcuméniques de Genève, redirent ensuite les services rendus au mouvement œcuménique par le défunt.

* * *

La presse française et étrangère, catholique et non-catholique, a rendu hommage en de sympathiques éloges, à la grande figure de M. l'Abbé Couturier.

Nous voudrions préciser ici quelle a été l'activité de ce prêtre si méritant dans le domaine unioniste et d'où lui est venue, durant les vingt dernières années de sa vie, cette renommée interconfessionnelle.

Dès 1932, il fit prêcher un triduum unioniste à Lyon par le R. P. A. Valensin S. J. et prépara ainsi l'Octave de Prières pour les 18-25 janvier 1933. Celle-ci comportait une cérémonie religieuse chaque soir dans la même église, une prédication de circonstance par un orateur de renom, et un concert de chants religieux slaves. Afin d'intéresser tous les fidèles de la ville à ces prières communes pour l'unité, il distribuait des feuillets de propagande, publiait des affiches, éditait chaque année une nouvelle brochure expliquant plus au long l'origine et la signification de cette Octave. La presse fit écho à ces manifestations. Les hauts dignitaires ecclésiastiques vinrent présider les cérémonies ; l'archevêque lui-même encouragea par une

allocution cette initiative, et les fidèles y assistèrent en foule, auxquels se joignirent des chrétiens des autres confessions. Lyon restera ainsi le modèle inégalé de manifestations de ce genre. L'abbé Couturier recourut également à des réunions d'un petit groupe de fervents, parmi lesquels des protestants et des orthodoxes. Ils se réunissaient annuellement à l'abbaye trappiste des Dombes, la prière y alternant avec des échanges de vues dans un esprit de sincère fraternité. Quant à la correspondance que l'abbé Couturier entretenait avec des orthodoxes et des protestants de différents pays, s'il est impossible d'en donner une idée, nous savons que le thème en était invariable : il exprimait à ses correspondants, dont le nom seul parfois lui était tombé sous les yeux, combien la cause de l'unité lui tenait à cœur et combien les divisions l'affligeaient, quels sentiments de charité l'animaient à leur égard, et pour finir il leur proposait une émulation de prière pour obtenir « l'unité visible telle que le Christ la veut et par les moyens qu'Il voudra ».

A partir de l'année 1937 on voit apparaître dans les feuillets de propagande et les tracts une terminologie nouvelle : Au lieu d'« Octave de Prière pour l'Union » ces publications portent « La semaine de l'Universelle Prière des Chrétiens pour l'unité chrétienne ». Les intentions des jours de l'octave ne sont plus : « le retour de telle ou de telle confession » mais « la sanctification des catholiques, des orthodoxes, des protestants ». L'interconfessionnalisme fait place au « multiconfessionnalisme » et la collaboration à la « parallélaboration ». Il s'est expliqué sur ces changements dans trois articles de la *Revue Apologétique*[1].

* * *

L'invitation de l'abbé Couturier à une prière commune avait rencontré une objection spécieuse de la part des dissidents. L'Octave de Prières, initialement fondée par des pasteurs anglicans, une fois adoptée par les catholiques avait pris un sens différent : l'unité recherchée devenait le retour à Rome, et toute la propagande pour l'Octave était un prosélytisme catholique déguisé, auquel les ortho-

1. « Pour l'Unité des chrétiens » (décembre 1937, p. 684). — Cet article a été reproduit un peu plus tard dans la revue anglicane *Reunion* sous le titre : *Towards the Unity of Christendom*, vol. I et II, p. 194 et dans un « booklet » de la *Church Unity Octave Council*, association protestante des États-Unis, sous le titre de *The Church Unity Octave*. Ensuite *Revue Apologétique* : « L'Universelle Prière des chrétiens pour l'Unité Chrétienne », 1937, 2, p. 411 et 562 ; tous deux reproduits dans *Reunion* (vol. I et II, p. 455 et vol. III, p. 3).

doxes et les protestants ne pouvaient « collaborer ». A cette objection l'abbé répondit que la prière commune doit rester, pour chaque groupe, fidèle à ses idées confessionnelles et sans le moindre effort de conversion, car notre apport à l'unité consiste à nous humilier, à faire pénitence, à faire passer la prière des autres par notre cœur, et la nôtre par leur cœur. La réalisation de l'unité, ne dépend pas de nous ; son temps et son comment sont abandonnés à la volonté de Dieu. La franchise de cet aveu a eu un écho extraordinaire dans toutes les Églises d'Europe et des États-Unis, grâce à une diffusion très large des articles de l'abbé Couturier due à la *Confraternité orthodoxe de saint Benoît*, fondée en Angleterre par Serge Bolshakoff. Les tracts que l'abbé Couturier publiera à partir de 1937 d'année en année, ne feront que reproduire les idées des trois articles de la *Revue Apologétique* et auront le même retentissement interconfessionnel [1].

La doctrine prend sa forme définitive dans *Prière et Unité chrétienne*, fruit de ses méditations durant sa captivité. Cette doctrine peut se résumer en ceci [2] : L'unité sera obtenue uniquement de Dieu par la prière infaillible du Christ. Le Christ prie, si tout le corps du Christ est uni dans la prière avec des sentiments d'humilité, de pénitence et de charité en dépit des barrières que dressent les confessions différentes. Par cette union de pénitence et de charité, on arrive à l'unité de la foi : « Le Verbe incarné s'est montré plein de grâce afin que nous puissions connaître qu'il était plein de vérité » (p. 18). Le travail pratique pour l'unité consiste donc premièrement à exciter chez les chrétiens un désir intense de cette unité ; ensuite à provoquer entre les chrétiens de différentes confessions une « ému-

1. Voici la liste de ces tracts : en 1937 : *Vers l'Unité de la chrétienté*, diffusé en France et ensuite aux É.-U. par l'association protestante *The Church Unity Octave Council*, New-York ; 1941 : *Documents sur l'Universelle Prière* (trois courts articles du R. P. BRANDRETH (anglican), du pasteur J. DE SAUSSURE (calviniste) et du Rév. Gunnar ROSENDAL (luthérien) avec une introduction du P. Couturier) ; 1942 : *Pages documentaires*. Méditation sur la Sainte Vierge par le pasteur J. DE SAUSSURE, introduite par P. COUTURIER ; 1942 : *Union des Chrétiens*, signé Irénée ; 1944 : *La Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants et sa tâche œcuménique* (Introduction du P. C.) ; même année : *Prière et Unité chrétienne* (sans signature) ; même année : *A propos de la bulle « Unam Sanctam » du pape Boniface VIII en* 1302 (P. C.) ; même année : *Rapprochement entre chrétiens au XX*e *siècle* (Paul Couturier) ; 1946 : *Pages extraites de Catholicité* (nº de décembre 1945) ; 1953 : Réédition de « Prière et Unité chrétienne ».

2. Cfr D. C. LIALINE, *Mouvement de Prières pour l'Unité*, dans *Questions sur l'Église et l'Unité* (*Irénikon*, 1943), p. 49.

lation spirituelle » de prières en privé et en commun ; enfin de former entre ceux qui veulent se consacrer entièrement à cette cause, un « monastère invisible » où la prière continuelle pour l'unité et le don de sa vie seront les principaux moyens de sanctification. Cette émulation spirituelle a été réalisée aussitôt entre l'Abbaye anglicane de Nashdom, la communauté anglicane de la Résurrection à Mirfield (York), la communauté de Cluny (protestante) d'une part et d'autre part la Trappe des Dombes (Ain) ainsi que la trappe des cisterciennes de Grotta Ferrata où la sœur Marie Gabrielle (1914-1939) a offert sa vie pour l'unité.

Dans toute cette action l'abbé Couturier, muni de l'approbation de ses supérieurs ecclésiastiques, visait à se faire des amis dans les pays d'Europe et d'outre-mer ; il les amenait à devenir à leur tour les propagandistes de cet apostolat parmi leurs coréligionnaires : la France, l'Italie, l'Angleterre, la Suède, les Amériques ont répondu à cet appel, si pressant et si chrétien. Il est à prévoir que ce mouvement ne s'arrêtera plus, mais s'étendra successivement à d'autres pays et qu'ainsi la formule de remembrement de la chrétienté par la prière fervente et universelle sera réalisée et obtiendra l'unité tant désirée par les chrétiens de toutes les confessions.

* * *

Le souvenir du modeste et saint abbé Couturier ne fera que s'accroître avec le temps. Sa personnalité apparaîtra sans doute, avec un peu de recul, comme une des grandes figures de l'unionisme au XXe siècle. Les liens qu'il eut avec notre monastère nous font un devoir d'encourager tous nos amis à se souvenir de lui dans leurs prières pour l'Unité, et à se faire les héritiers de son esprit.

D. Th. BELPAIRE.

Bibliographie.

DOCTRINE

Jean Héring. — La première Épître de saint Paul aux Corinthiens. (Coll. Commentaire du N. T., VII). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949 ; in-8, 156 p., 9,50 f. s.

Pierre Bonnard. — L'Épître de saint Paul aux Philippiens ; Charles Masson. — L'Épître de Saint Paul aux Colossiens. (Même Coll., X). Ibid., 1950 ; 159 p., 9,50 f. s.

Pierre Bonnard. — L'Épître de Saint Paul aux Galates ; Charles Masson. — L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens. (Même Coll., IX). Ibid., 1952 ; 228 p., 152 fr. b.

C. Leslie Mitton. — The Epistle to the Ephesians. Its authorship, origin and purpose. Oxford, Cumberlege, Clarendon Press, 1951 ; 346 p., 30 /net.

H. Schlier et V. Warnach. — Die Kirche im Epheserbrief. (Beiträge z. Kontroverstheologie, 3), Munster, Aschendorff, 1949 ; 114 p., 4,80 DM.

Eduard Thurneysen. — Der Brief des Paulus an die Philipper. Bâle, Reinhardt, s. d. ; in-12, 160 p.

La belle série de commentaires du Nouveau Testament qu'ouvre le travail de M. Héring vise à doter le public réformé de langue française de manuels d'étude qui lui permettent d'aborder le texte sacré sans bagage scientifique spécial, mais en tirant profit de toutes les données de la critique, de la philologie et de la théologie biblique. Dans la 1re aux Cor., M. H. distingue nettement deux lettres de l'Apôtre, rattachant 10, 23 et ss. aux 8 premiers ch. ; cela lui permet d'unir beaucoup plus étroitement entre eux la première partie du ch. 10, et le ch. 11 qui traitent de l'eucharistie et des réunions cultuelles. On appréciera la grande largeur de vue et l'objectivité dont l'A. fait preuve dans son exégèse du ch. 11. M. P. Bonnard qui s'est déjà fait connaître par divers travaux remarquables sur le Christ et l'Église dans le N. T. nous donne ici un commentaire de Philip. qui est de la même veine. A propos de Phil. 2, 5-11, il note : « Le Christ de ce passage n'est ni Dieu, ni homme, ni ange, mais une figure absolument unique dont l'« humanité » comme d'ailleurs la « divinité » ne deviennent des réalités concrètes, c'est-à-dire rédemptrices, que dans l'humble obéissance de la croix » (p. 43). L'Épître aux Col., selon M. Masson, serait un remaniement d'une épître primitive plus courte de saint Paul, par l'auteur de l'Ép. aux Éph. C'est la reprise de l'hypothèse de Holtzmann, mais M. M. rejette les arguments de ce critique pour relever la parénèse de 3, 12-16 qui est étrangère à la manière de Paul et très proche d'Éph. Deux excursus sur les éléments du monde et le culte des Anges, se basant sur les résultats des récents travaux de Percy (*Die*

Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe, Lund 1946), insistent sur le caractère biblique et foncièrement paulinien de l'angélologie de Col.

Dans son commentaire des Gal., M. P. B. tient avant tout à l'aspect historique de l'opposition entre la loi et l'Évangile et rejette les interprétations sacramentalistes de H. Schlier. De son côté M. M., en accord avec son exégèse de Col. ne croit pas à l'authenticité d'Éph., mais souligne que cette épître ne saurait être détachée entièrement de l'héritage de saint Paul, son auteur s'étant profondément imprégné de la pensée de l'Apôtre.

C'est à des conclusions voisines qu'aboutit le gros travail consacré par M. Mitton à l'authenticité d'Éph. Avec un soin confinant à la méticulosité, il a comparé la langue et les idées d'Éph. à celles des autres textes du N. T. En dehors de Col. l'attention de l'A. a été spécialement retenue par les autres épîtres pauliniennes et par 1 Petr. Cette dernière donnerait le *terminus ad quem* de la date de composition d'Éph. dont elle dépend, soit aux environs de 90. Mais c'est avant tout la manière dont Éph. utilise le vocabulaire de Col. qui est l'argument déterminant contre son authenticité. M. M. ne se lasse pas d'y revenir ; pour donner plus de clarté et de vigueur à sa thèse, il a muni son travail de six appendices qui donnent en parallèles Éph. et les divers textes qu'il lui compare ; la haute tenue typographique de ces appendices fait grand honneur aux éditeurs de cet ouvrage. On regrettera que l'A. ne semble pas connaître l'ouvrage de Percy cité plus haut, qui est absent de sa bibliographie. L'A. n'a pu résister à la tentation de suggérer un nom pour le rédacteur probable de l'épître. W. L. Knox avait proposé Tychique ; M. M. croit plutôt avec Goodspeed que ce serait Onésime.

Sous le patronage de Mgr R. Grosche, le petit ouvrage de H. Schlier et de Dom Warnach ouvre le dialogue entre catholiques et protestants allemands sur les questions controversées en théologie. Le but de cette collection est de compléter et d'amplifier les études de la revue *Catholica*, que l'on est heureux de voir reparaître après dix années de silence. Leurs auteurs s'efforcent d'exposer les positions catholiques en un langage aussi compréhensible que possible pour les protestants, et réciproquement. Dans son introduction Mgr G. souligne que de ces contacts il doit résulter pour chaque partie un approfondissement de ses propres positions. Dom W. nous donne tout d'abord une exégèse théologique très soignée de la conception catholique de l'Église telle qu'elle ressort d'Eph. ; elle est fondée sur l'union réelle du Christ et de son Église, le plérôme ; d'où découlent les notes de catholicité, d'apostolicité, d'unité et de sainteté. C'est la réalité de notre mort et de notre résurrection dans le Christ qui fait l'essence de l'Église. De son côté M. H. Schlier expose le point de vue protestant sur Eph. Pour cela il reconnaît avoir beaucoup utilisé le travail de Percy sur Col. et Eph. dont nous avons parlé plus haut. Il voit dans Phil., Col., Eph., Héb., et dans l'ensemble de l'Év. de Jo. des réminiscences du mythe de l'Homme primitif-Sauveur *(Urmensch-Erlöser)* qui dans notre épître imprègne la pensée de Paul sur le problème de l'Église des Juifs et des Gentils. « Le corps du Christ sur la Croix, son corps charnel de Sauveur en croix qui s'étend jusqu'au ciel, qui donne la réconciliation de l'homme avec Dieu, est déjà potentiellement, comme aussi virtuellement, le corps de l'Église des Juifs et des Gentils » (p. 85). Mais M. S. maintient qu'il n'y a pas identification complète entre l'Église et le Corps du Sauveur sur la Croix ; ou plutôt, cette identification ne se fait que par l'actuali-

sation de l'Esprit, du Pneuma. Aussi la fidélité à l'Esprit reste-t-elle décisive de la réalité de cette identification.

Le petit commentaire de M. E. T. sur l'épître aux Philippiens rassemble la substance des prédications de l'A. Il se présente de fait en un style très direct, accessible à tous, et fortement inspiré par la pensée barthienne, comme le reconnaît l'A. Dans l'ensemble il insiste surtout sur le rôle de la grâce dans la doctrine paulinienne du salut et témoigne de l'effort remarquable du protestantisme actuel pour donner aux fidèles dans la prédication la seule Parole de Dieu. D. E. L.

P. A. van Stempvoort. — Oud en Nieuw. De Brief aan de Galatiërs. Nijkerk, Callenbach, 1951 ; in-8, 192 p.

Commentaire docte et pourtant plein de vie sur l'épître aux Galates, par un exégète de l'Église réformée néerlandaise, qui, en 1950, avait déjà publié une importante étude sur l'idée de l'unité et du schisme dans la 1re aux Cor. (cfr *Irénikon*, 1950, p. 480). Dans l'interprétation du sacrement du baptême, l'A. suit O. Cullmann et non pas Barth (p. 105). Il souligne même avec force le réalisme sacramentel paulinien (par ex. p. 165 : « Le baptême est la base d'opération de l'éthique chrétienne »). Si l'un ou l'autre point (par ex. p. 37 : Pierre et Paul ; ou p. 151 : la foi et la charité) peut prêter matière à discussion, ces passages ne sont cependant pas tels qu'on soit obligé de s'y arrêter. D. T. S.

Neil Kevin. — Out of Nazareth. Dublin, Clonmore and Reynolds, 1953 ; in-12, XIII-134 p, 9/6.

Un livre suggestif, qui veut renouveler la manière de lire l'Évangile ; la méthode est exposée brièvement, dans l'introduction ; l'application faite semble fort heureuse. D. T. Bt.

A Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire par H.-I. Marrou (« Sources chrétiennes », 33). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-12, 288 p.

Depuis que le mystérieux petit écrit « A Diognète » a été découvert au XVe siècle à Constantinople parmi des emballages dans une poissonnerie, les savants — *illic congregabuntur et aquilae* — l'ont disséqué en tous sens sans en déchiffrer toutes les énigmes. M. M. fait l'histoire de cette découverte et de ses péripéties dans une introduction nerveuse et vivante. Le texte grec, judicieusement étudié, est donné ensuite avec une traduction française. Il est suivi d'un commentaire de près de 200 pages qui est un chef d'œuvre : vrai modèle de présentation d'un ouvrage ancien replacé dans son milieu, avec une érudition débordante d'intelligence. — Des sarcasmes primaires contre les païens des apologistes du IIe siècle aux nuances de l'exhortation finale, tout est expliqué et repensé à neuf. Le IIe chap. de ce commentaire *Les chrétiens dans le monde* illustrant cette phrase fameuse « Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde » (VI, 2), est une orchestration magnifique de tout ce que la littérature chrétienne des premiers siècles a produit autour de ce thème, qui apparaît ici dans une perspective à la fois très actuelle et très eschato-

logique. — L'A. situe le traité entre 120 et 310, et donne sa préférence au milieu alexandrin. « S'il faut l'identifier avec un nom connu, dit-il, je n'hésiterais pas à prononcer ici celui de Pantène, l'illustre et mystérieux docteur auquel Clément, comme on sait, a rendu un si vibrant hommage » (p. 266). D. O. R.

Jean-Marie Le Blond. — Les Conversions de Saint Augustin. (Coll. « Théologie », 17). Paris, Aubier, 1950 ; in-8, 322 p.

La pensée augustinienne est une source intarissable, où toutes les générations humaines peuvent s'abreuver. L'A. du présent ouvrage a voulu souligner « les traits originaux de cette pensée, traits chrétiens, et, si l'on nous permet le terme, dit-il, *existentiels*, qui se juxtaposent à la philosophie des essences héritée du platonisme » (p. 309). C'est en recourant aux *Confessions* surtout, qu'il l'a fait, œuvre de « mémoire », de mémoire augustinienne « qui comporte évidemment l'évocation du passé, mais implique aussi le souvenir de soi dans le présent et la tension vers l'avenir » (p. 6). Aussi, d'après l'A., c'est au L. X des *Confessions*, où il est question de la mémoire et de la présence de Dieu en elle, qu'il faut découvrir le centre de l'ouvrage (p. 16). — Chemin faisant, l'analyse de la pensée augustinienne est menée par mille détours, où toutes les nuances de la philosophie moderne sont rencontrées, et où le contact se fait avec de nombreux auteurs contemporains autant avec les augustiniens qu'avec Nietzsche et Sartre. — L'ouvrage est d'une grande profondeur d'analyse ; pour le lire, il faut avoir « bien le temps ». Celui qui en entreprendra l'étude — car c'est ainsi qu'il faut parler — en retirera un très grand bienfait d'intériorisation. D. O. R.

Hans Urs von Balthasar. — Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur (Coll. Théologie, 11) Paris, Aubier ; in-8, 278 p.

Polycarp Sherwood, O. S. B. — Date-List of the Works of Maximus the Confessor (Studia Anselmiana, XXX). Rome, Herder, 1952 ; in-8, 64 p.

La *Liturgie cosmique* est la traduction du troisième volume d'un travail en allemand sur ceux que l'A. considère comme les grands chefs de file de la pensée grecque chrétienne : Origène, Grégoire de Nysse et Maxime. Chez ce dernier où l'on n'avait vu trop souvent qu'un compilateur syncrétiste, il souligne l'originalité et la forte charpente de la synthèse théologique qu'il s'est efforcé de réaliser. On notera tout particulièrement l'importance attachée par l'A. aux *Centuries gnostiques* où il voit « un essai de synthèse de la théologie mystique d'Alexandrie, d'Évagre et de l'Aréopagite » (p. 226, cf. aussi p. 40) et dont il situe la rédaction vers 640.
D. P. S. nous donne dans les pages qu'il intitule trop modestement « liste chronologique » les prémices d'un gros travail sur Maxime et son œuvre. Les 20 premières pages de cet opuscule en esquissent le résumé ; la seconde partie passe en revue toutes les œuvres du Confesseur et donne sur chacune d'elles l'essentiel de ce qu'il faut en savoir pour entreprendre l'étude de cet auteur. D. P. S. se montre fort réservé sur l'authenticité des *Centuries gnostiques ;* il tient par contre avec Balthasar l'année 626 comme date approximative des *Centuries sur la Charité.* D. E. L.

Mgr Nicolas Ladomerszky. — Theologia Orientalis. (Coll. « Urbaniana », 14), Rome, Université de la Propagande, 1953 ; in-8, 437 p., 3.000 l. it.

Ce livre est le fruit d'une vingtaine d'années de recherches et d'un long enseignement de la théologie orientale à l'Université pontificale de la Propagande à Rome. L'A. a écrit son travail surtout à l'usage universitaire. Néanmoins, comme il le remarque dans l'avant-propos, ce travail est destiné aussi aux prêtres dans le ministère pastoral. — Il développe après une longue introduction sur le schisme oriental, sur l'histoire de la théologie orientale, les rites et leurs principales sources, les thèmes classiques de divergences entre l'Orient séparé et la théologie catholique : la Primauté du Souverain Pontife, la Procession du Saint-Esprit, les Sacrements (surtout l'Épiclèse), l'Immaculée Conception de la Vierge et les Fins dernières. Après cet examen de l'Église gréco-russe, l'A., dans les deux chapitres suivants, examine l'Église nestorienne et les Églises monophysites. Suivent ensuite les problèmes spéciaux d'ordre théologique et idéologique : le panhellénisme, le Penthos, le slavophilisme, la Sorbornost, etc. — Le dernier chapitre est consacré à l'aspect pratique de l'Union. L'A. y envisage les diverses phases, historique et pratique, de la réunion des Églises séparées avec l'Église de Rome. Il met en relief la prière, l'étude et l'apostolat comme base de tout rapprochement sérieux. Un appendice de documents pontificaux de Benoît XIV à Pie XII conclut ce livre qui rendra de précieux services. D. G. BÉKÉS.

Joseph Andreas Jungmann, S. J. — Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 3e éd. Vienne, Herder, 1952 ; 2 vol. in-8, XXIII-633 et VI-636 p.

Les années d'après-guerre ont vu une série de publications et de travaux liturgiques qui ont permis à l'A. de mettre au point plusieurs questions encore douteuses ou de corriger des hypothèses émises dans les deux premières éditions de cette œuvre désormais classique. C'est surtout le développement et l'influence des textes francs et rhénans que l'on connaît mieux, tandis que l'on accède toujours davantage à l'histoire primitive des anciens sacramentaires. Malgré de nombreuses modifications l'A. est parvenu à conserver intégralement la disposition des volumes et des notes. *Irénikon* 22 (1949) 216-218 avait déjà signalé des incertitudes quant aux liturgies orientales où il y a si souvent un développement parallèle et même identique dans les détails (ce qui est surtout le cas pour les gestes — la sainte Messe étant surtout une action). L'utilité du contact vivant et vécu saute ici aux yeux. Ailleurs nous avons eu l'occasion de proposer quelques petites modifications. Ici nous voudrions seulement renvoyer pour la prière de l'anamnèse-anaphore (II, 271-280, surtout p. 278) combinée du prêtre et du peuple dans les deux liturgies byzantines à la note de H. Engberding, *Oriens Christianus* (1932) 45 : le *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα* précédé de *προσφέροντες* (ancienne leçon) se réfère à *σὲ ὑμνοῦμεν* etc. Presque toutes les éditions donnent ici le change en mettant des points où il n'en faut pas (au moins d'après la façon moderne de lecture et d'édition). Ainsi les deux termes eucharistiques *σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν* dans la bouche du peuple sont ici la réponse et la confirmation

à l'*εὐχαριστήσωμεν* du célébrant au début de l'anaphore. Cette prière centrale de la Liturgie lui donne son ton fondamental et souhaitons que cet esprit d'*Εὐχαριστία* n'y disparaisse jamais. Remercions aussi l'A. d'avoir ajouté à cette édition un index des citations des livres dictés par l'Esprit du Seigneur. D. I. D.

A.-M. Henry, O. P. — Bréviaires des Fidèles. Préf. du R. P. Bouyer. Paris, Labergerie, 1951 ; in-12, XXXII-1308 p.

Parmi tous les essais de bréviaire pour laïcs qui se répandent aujourd'hui, celui que nous présentons est certainement le mieux réussi. La distribution du psautier, répartie sur tout un mois, rappelle la répartition équilibrée du *Prayer Book* anglican, qui a peut-être été, au cours de l'histoire, la meilleure adaptation du *cursus* psalmodique depuis la règle bénédictine. Les leçons sont de l'Écriture, et les homélies sont choisies avec goût parmi les grandes œuvres patristiques. Le seul reproche que l'on pourrait faire à cet ouvrage, de présentation d'ailleurs parfaite à tous points de vue, est d'être d'un maniement compliqué pour celui qui voudrait se servir des simplifications prévues. Affaire d'initiation et de temps, bien entendu, qu'un lecteur assidu et persévérant arrivera à maîtriser. — Les explications données au début sur l'office divin, ainsi que le lexique et les tables sont déjà à eux seuls des instruments de valeur, qui méritent l'achat du livre. D. O. R.

Herman Schmidt, S. J. — Liturgie et Langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente (Coll. *Analecta Gregoriana*, 53). Rome, Université Grégorienne, 1950 ; in-8, 212 p.

H. Ch. Chéry, O. P. — Le Francais, langue liturgique ? (Coll. « Rencontres », 35). Paris, Le Cerf, 1951 ; in-12, 172 p.

Dans le ministère pastoral d'aujourd'hui, le problème de l'emploi liturgique de la langue vulgaire est l'un des plus débattus. Rares sont ceux, toutefois, qui voient toute la complexité de la question et sont à même d'apporter des éléments de solution valables. Les deux ouvrages récensés ici ont le mérite d'être, l'un et l'autre, réalistes et objectifs. Les décrets du Concile de Trente concernant l'emploi du latin étant souvent mal compris, le P. Schmidt en fait ressortir l'exacte portée par l'analyse des discussions qui ont précédé la promulgation des canons. Pour cela l'A. fait revivre devant nous le problème de la langue vulgaire tel qu'il s'est posé au XVIe s. Dans un exposé vraiment remarquable des thèses de Luther, de Zwingle et de Calvin sur la langue de la liturgie, il montre que les Réformateurs ne s'intéressaient qu'à la signification *théologique* de l'usage de la langue vulgaire, le culte offert à Dieu n'ayant de valeur que dans la mesure de la *foi* de ceux qui y participent. Or c'est bien pour des raisons théologiques que les Pères de Trente ont de leur côté, tenu au maintien du latin : affirmer que la valeur sacrificielle de la messe est indépendante de toute question de langue. Là se limite ce qu'ils ont voulu définir. Il faut savoir gré au P. S. d'avoir fait la lumière sur cette question avec tant de compétence et de netteté. Des études de cette sorte sont de la plus grande importance dans cette épineuse question.

Le petit volume du P. Chéry est tout entier pratique. Il groupe autour des notes de l'Église les arguments que l'on fait valoir pour ou contre le latin : le latin expression de la catholicité de l'Église ? expression de son unité ? langue sacrée, gardien de la sainteté de l'Église ? Le latin, obstacle à l'apostolicité de l'Église, à son apostolat ? On trouve dans ces pages les résultats d'une enquête sérieuse et étendue. Les conclusions de l'A. soulignent la nécessité de faire usage de la langue vulgaire dans les multiples domaines liturgiques ou paraliturgiques où l'Église le concède et le recommande, en attendant que l'autorité compétente prenne petit à petit les décisions qui s'imposeront pour un élargissement de la discipline actuelle. — Notons pour terminer que ces deux études se limitent à la seule législation de l'Église latine. En ce domaine, un travail comparatif de la pratique des Églises d'Orient pourrait apporter de précieuses indications et faire disparaître beaucoup de faux problèmes. D. E. L.

Karl Barth. — Dogmatique. T. I, 1er vol. La Doctrine de la Parole de Dieu. Genève, Labor et Fides, 1953, in-8, XV-288 p.

A peine annoncée, voici déjà un premier volume de la traduction de la *Kirchliche Dogmatik*. Il s'agit de la moitié de KD I, 1. C'est le pasteur M. Fernand Ryser de Genève, aidé d'un groupe de pasteurs suisses et français, qui s'est attelé à cette dure besogne. Pour autant que nous avons pu le constater, cette version est très exacte. Ceux qui sont bilingues préférerons peut-être parfois même le texte français. Ce sera le cas par ex. pour les nombreuses citations en vieil allemand, ici traduites en langue moderne. Puisque la pensée théologique du prof. Barth n'a pas cessé d'évoluer, et puisque KD I constituait déjà un progrès sur ce qui avait précédé, il nous eut paru désirable que ce premier volume de la traduction contienne une brève introduction, pour marquer aux non-initiés la ligne principale de cette évolution, ou pour en signaler au moins le fait. Nous pensons en particulier au problème de l'*analogia entis*. Faute d'une telle préface, qui aurait pu éviter d'éventuels jugements hâtifs, les éditeurs seront bien obligés de produire aussi vite que possible les autres volumes des années 1932-1951. Cette omission peut donc d'autre part constituer un utile stimulant. D. T. S.

Jean Mouroux. — L'Expérience chrétienne. Introduction à une théologie. (Coll. « Théologie », 26). Paris, Aubier, 1952 ; in-8, 380 p.

En 1913, la *Revue de Philosophie* que dirigea si longtemps le P. Peillaube, voulut publier un nº spécial consacré à l'*Expérience religieuse dans le christianisme*. Ce fascicule prit des proportions démesurées, et il fallut deux volumes de 300 à 400 p. pour en épuiser le contenu. Le sujet était neuf ; on devait rejoindre les progrès du pragmatisme de Williams James, et on avait, à cette fin, fait appel à 16 collaborateurs, dont très peu étaient spécialisés, car il n'y avait alors guère de spécialistes dans nos rangs. Les plus qualifiés étaient Pacheu, Maréchal, Pinard et Bainvel. L'ouvrage débutait par des études très inégales sur les ordres religieux, comprenait quelques articles sur la psychologie des mystiques, et se terminait par un chapitre de dom Besse sur le chant religieux, et un autre, fameux, de dom Festugière sur *La Liturgie catholique*. — Après 40 ans, que de che-

min parcouru ! Ceci est dû tout d'abord au progrès et au renouvellement des études philosophiques, au sillage tracé par R. Otto par son livre sur *Le Sacré*, et surtout à l'existentialisme. C'est selon une « méthode » nouvelle que M. Mouroux entreprend de traiter son sujet. On y trouve sur la conscience de la foi, sur l'expérience chrétienne chez les écrivains du N. T. (saint Matthieu, saint Paul et saint Jean), des pages qui mettent à profit d'une manière neuve l'utilisation des Écritures. L'Église, la liturgie et les rites y retrouvent leur place, tout aussi bien que la mystique chrétienne. Le chapitre sur les sens spirituels, d'après la tradition patristique et les écrivains postérieurs nous apparaît traité avec compétence. Au centre de tout, c'est le Christ dans la vie du chrétien qui est le nœud de tous les problèmes et le centre de toutes les solutions. D. O. R.

Aelred de Riévaulx. — L'amitié spirituelle. Présentation, édition, traduction et notes par J. Dubois. (Bibl. de Spiritualité médiévale). Bruges, Beyaert, 1948 ; in-8, CIV-208 p. 120 fr. b.

Walter Daniel. — Vita Ailredi abbatis Rievalli. Texte établi et traduit en anglais avec intr. et notes par F. M. Powicke. Londres, Nelson, 1950, in-8, CII-81 doubl. p.

La physionomie attachante d'Aelred séduisit tellement le XIIe siècle anglais, que celui-ci dans son enthousiasme en fit son saint Bernard. En réalité, il harmonise dans sa personne une culture étendue des lettres anciennes avec l'étude de l'Écriture et des Pères (surtout de saint Augustin), une nature pleine de ressources et d'attraits avec l'essort vers la perfection chrétienne. En lui humanisme et ascèse s'épaulent au lieu de s'affronter. Tel nous apparaît ce héros tant dans sa vie que dans ses écrits (cf. P. L. 184). — Son biographe, moine et disciple fervent, écrivit l'année même de la mort du saint. Il a préféré s'en tenir à la partialité du style hagiographique ancien, avec une prédilection marquée pour les miracles, en sorte qu'il eut à se justifier de cette insistance dans une lettre qui fut annexée à la *vita*, l'*Epistola ad Mauricium*. Le trait pittoresque abonde pourtant suffisamment pour évoquer les traits véritables du personnage. Celui-ci apparaît tout entier dans sa conception optimiste de l'amitié chrétienne, objet de son traité le plus original. Sur le canevas de Cicéron, il expose les qualités et les conditions par lesquelles l'Évangile transfigure l'amitié, au point que l'auteur, parlant à des moines, ne redoute pas que réalisée de cette manière, elle ne se dégrade. L'ouvrage méritait une nouvelle présentation, où la suite des idées serait plus apparente, la part délimitée entre Aelred et son modèle et le texte correctement rendu. M. Dubois a réalisé ce dessein. L'un et l'autre auteur ont réussi à traiter leur sujet avec probité et agrément. D. M. F.

T. W. Manson. — The Church's Ministry. Philadelphie, The Westminster Press, 114 p. $ 2.

C'est ici l'édition américaine d'un ouvrage paru en Angleterre. L'A. expose sur la question du ministère un point de vue évangélique (presbytérien) mais dans un esprit largement œcuménique et en réponse aux thèses d'*Apostolic Ministry*, œuvre commune du 'team' anglo-catholique de l'évêque d'Oxford. L'A. part d'une ecclésiologie selon laquelle c'est toute

l'Église qui a recu la succession apostolique : le seul ministère essentiel étant celui du Seigneur ressuscité, la spécification théologique du ministère importe peu, pourvu que soient présents les « signes de l'Apostolat », les fruits du ministère. Il passe alors à la critique de l'exposé de D. G. Dix pour exposer ses propres vues sur le 'shaliach' et marquer entre autres avec vivacité son désaccord sur l'« Apostolat régional » comme transition entre les Apôtres et l'Épiscopat monarchique. Il s'efforce, en regard, de marquer la multiplicité des développements dans l'Église primitive. Quelle que puisse être la valeur de certaines notations historiques, l'exclusion de la succession apostolique 'catholique', provient d'une divergence initiale sur le terrain ecclésiologique. D. H. M.

S. Neill. — On the Ministry. Londres, SCM Press, 1952 ; in-12, 144 p. 9/6.

Ce n'est pas ici l'ouvrage que l'A. a fait paraître en réponse à *Apostolic Ministry*, mais une série de conférences destinées à des candidats au Ministère ; celles-ci sont d'une piété évangélique très profonde : *Le Ministre et son Dieu*, *Le Ministre et lui-même* (la vocation), *Le Ministre et son Message* (la prédication), *Le Ministre et son peuple*, *Le Ministre et le Monde*. En dehors du public visé par l'A., d'autres, même sans être de sa confession, trouveront à s'édifier à la lecture de ces pages. D. H. M.

Bekennende Kirche. Martin Niemöller zum 60. Geburtstag. Munich, Kaiser, 1952 ; in-8, 344 p.

Un groupe d'amis offre ce volume au pasteur Niemöller à l'occasion de son 60e anniversaire. Le titre du livre « Église confessante », terme usité dans l'Église évangélique d'Allemagne depuis les années récentes de lutte, évoque immédiatement pour les protestants allemands le nom de Martin Niemöller, bien connu du reste aussi au-delà des frontières confessionnelles et nationales. Les quarante contributions de ce recueil sont d'un grand intérêt pour l'histoire contemporaine du protestantisme en Europe en général et en Allemagne en particulier. Parmi elles il y en a qui viennent de l'étranger, signées des noms de Bishop Bell, Karl Barth, Eivind Berggrav, Hendrikus Berkhof, Halfdan Högsbro et Pierre Maury. L'ensemble constitue un document œcuménique vivant et instructif. Son centre d'intérêt est moins une personne qu'une époque, dont cette personne est un symbole parmi d'autres. Peut-être ce dernier point est-il parfois un peu oublié dans certains milieux de la *Bekennende Kirche*.

D. T. S.

Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1949/50. Éd. par É. Wolf, en collaboration avec W. Holsten, W. Jannasch, E. Käsemann, G. von Rad et E. Schlink. Munich, Kaiser 1951/52 ; in-8, nº 3, p. 161-254. 2.20 DM.

Sous la rédaction du prof. E. Wolf cette série de publications initie, par une analyse critique, aux principales parutions dans le domaine de la théologie. Voici le 3e fascicule du volume concernant la littérature théologique 1949/50. Les différentes matières sont confiées à des spécialistes de

renom. Il n'est pas besoin de s'étendre ici sur l'utilité et l'intérêt de ces bulletins. D. T. S.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland. 1951, éd. par J. Beckmann, 78e année. Gütersloh, Bertelsmann, 1952 ; in-8, XII-458 p.

Le contenu de cet annuaire (cf. *Irénikon* 25 (1952) 329) est particulièrement intéressant, tant par la variété des matières traitées que par la façon claire et objective de l'exposé et aussi par le fait que presque tous les documents sont donnés *in extenso*. L'éditeur lui-même y passe en revue la situation de l'Église évangélique en Allemagne, le Synode de Hambourg, le Kirchentag de Berlin, la question de la discipline doctrinale, les difficultés de l'Église en zone soviétique et l'attitude vis-à-vis du réarmement et du problème de la démythologisation (le cas Bultmann). Viennent ensuite : un long rapport du prof. W. Menn de la Centrale œcuménique de Francfort s/M. sur le Mouvement œcuménique dans le cadre du Conseil œcuménique, la première partie d'une chronique du catholicisme allemand 1945-1950 (par W. Sucker) ; vieux problèmes, organisation, situation interne, les expulsés et une statistique ecclésiastique, dont le « *Aus- und Übertrittsbewegung* 1884-1948 » est bien la partie la plus instructive. D. I. D.

Dr. M. A. Draz. — Initiation au Koran. Paris, Presses universitaires de France, 1951 ; in-8, 168 p., 500 fr. fr.

— **La morale du Koran.** Ibid., 1951 ; in-8, XXVI-718 p. 1500 fr. fr.

L'A., professeur à l'Université Al-Azhar du Caire, nous donne ici deux volumes sur le Coran : Initiation au Coran et Morale du Coran. Le premier ouvrage est un plaidoyer en faveur du Coran, écrit inspiré, d'origine divine et de portée universelle. L'auteur essaie de réfuter toute objection faite à ces affirmations. Beaucoup plus instructif est le second volume ; il donne une connaissance fort complète de la morale coranique ; l'A. y suit le plan d'un traité de morale occidentale : les bases, les fondements, les actes humains, la sanction, les diverses espèces de morale : individuelle, familiale, sociale, civile et religieuse. Les nombreuses citations et les index fournissent aux moralistes un classement du Coran, très utile sous cet aspect. Les moralistes auront intérêt à dépouiller et à consulter cet ouvrage, dont le but est de définir quelle est la morale pratique du Coran. l'A. manifeste ici ses sentiments d'admiration : le Coran, d'après lui, serait œuvre parfaite, qu'on ne discute pas.

D. Th. Bt.

Herders Bildungsbuch. — Der Mensch in seiner Welt. Fribourg-Br., Herder, 1953 ; in-8, XXIV p., 1488 col., 98 illustrations.

L'inspiration de ce grand volume « L'homme dans son univers » provient, pourrait-on dire à en lire l'Introduction, des premières pages de la Génèse même : l'homme est appelé non seulement à *connaître* toutes choses, mais encore à régner sur elles en les gouvernant. L'homme d'au-

jourd'hui sait beaucoup de choses, mais d'une façon incohérente, fragmentaire. La totalité et l'unité du monde lui échappe trop souvent, il en ignore grandement le mystère, ainsi que la place et le rôle qu'il y occupe. Cet ouvrage constitue un vaste ensemble intelligemment construit et coordonné où l'homme apparaît, pour ainsi dire, dans toutes ses dimensions « cosmiques », dans son macro- et microcosme, dans les multiples implications de son existence et de son histoire, bref, dans sa structure et fonction d'universalité et de souveraineté, tel qu'une anthropologie chrétienne pas trop pessimiste aime à s'en faire une idée. Complétant le grand *Lexicon* de Herder, ce tome X l'élève vraiment à un état de perfection qui en augmente encore considérablement la valeur intellectuelle et spirituelle. Un registre détaillé et une bibliographie intentionnellement plus substantielle que complète sont ajoutés à ce volume, permettant non pas tant un travail de spécialisation qu'un approfondissement plus poussé grâce à une meilleure vue d'ensemble, selon le but de cette entreprise (qui, ajoutons-le, est entièrement anonyme). Nous nous permettons d'attirer l'attention sur la dernière partie intitulée « Dieu et l'homme » (col. 1200-1489), et particulièrement sur les soixante dernières colonnes qui traitent avec grande compétence du mouvement œcuménique de notre siècle, jusqu'aux travaux préparatoires de la Conférence d'Evanston de 1954. Les différentes tendances qui se confrontent au sein de ce mouvement sont bien mises en relief. (Mention aurait utilement été faite aussi de la création de la *Ligue internationale pour la Foi et la Constitution apostoliques* [ILAFO], lors de l'assemblée de Lund — non pas contre mais sans elle —, avec une explication des raisons qui ont conduit à cette nouvelle initiative). Nous ne pouvons que féliciter l'équipe qui a réalisé cette belle œuvre d'érudition et de foi. D. T. S.

Rembert Sorg, O. S. B. — Towards a benedictine Theology of Manual Work. Lisle (Ill.), Benedictine Orient, 1951 ; in-12, 124 p.

L'A., nous dit-on, allie la pratique à la théorie ; il travaille de ses mains dans les forêts du Wisconsin. La conception du travail manuel que présente la Règle de saint Benoît répond, dit-il, à une vraie théologie du travail manuel ; la société contemporaine le considère trop comme une simple matière, un objet de commerce, et un trafic, sans tenir compte des facteurs humains. L'A. n'a aucune difficulté à montrer la dignité chrétienne du travail dans la tradition que conservèrent, maintinrent et transmirent les premiers moines et les grands fondateurs : Saint Antoine, saint Pachome, saint Basile, saint Benoît. Ce travail est « d'institution apostolique ». La Règle bénédictine continue cette tradition et donne au travail une valeur sacrée par son union avec la liturgie : *ora et labora.* Dans une 4e partie, l'A. montre comment le laïcat trouvera en ces idées et en ces réalisations, tout en même temps une doctrine qu'une ascèse du travail chrétien. Ouvrage à la fois doctrinal, historique et très actuel.
D. Th. Bt.

Édouard Mauris. — Le travail de l'homme et son œuvre. (Cahiers théologiques 27). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950 ; in-8, 39 p.

Herrade Mehl-Koehnlein. — L'homme selon l'apôtre Paul. (Même coll., 28). Ibid. 1951 ; in-8, 50 p.

Deux études d'anthropologie biblique, dont la première trace quelques linéaments d'une théologie et d'une éthique du travail. Elle signale une double tentation : la fuite devant le travail et l'absorption de l'homme par le travail. « La chute a dégradé l'œuvre en travail » (p. 26). Ce n'est pas le travail comme tel qui est important, mais sa « perméabilité à la présence de Dieu » (p. 23).

Il n'y a pas de travail « en soi ». L'Écriture ne connaît non plus d'homme « en soi ». Ceci, l'autre cahier le démontre bien en examinant les principales notions anthropologiques chez l'apôtre Paul (*σῶμα, σάρξ, ψυχή, νοῦς*). L'anthropologie biblique en général est fondamentalement en référence à Dieu. D'autre part « l'homme n'existe qu'en fonction de sa liberté » (p. 27). L'homme naturel, décrit dans *Rom.* 1, est celui qui a mal choisi, qui a fait un mauvais usage de sa première liberté. L'homme sauvé est remis dans cette liberté par l'Esprit. L'A. ne semble pas admettre qu'un tel homme puisse encore perdre cette « nouveauté de vie » dans la suite. Le conflit décrit par *Rom.* 7 est pour lui seulement théorique et non pas celui du chrétien (p. 29-30 ; 41). Abstraction faite de ce passage paulinien discuté, la notion ici donnée de la nouvelle liberté nous paraît incomplète. Importante, par contre, est son insistance sur l'aspect ecclésiologique du « nouveau service » sous le régime de l'Esprit (p. 43 ss.).

D. T. S.

Johannes Hessen. — Lehrbuch der Philosophie. I. Wissenschaftslehre. II. Wertlehre. III. Wirklichkeitslehre. Munich, Reinhardt, 1947, 1948 et 1950 ; in-8, 316, 300 et 371 p.

Veritati. Festschrift zum 60. Geburtstag von Johannes Hessen. Ibid. 1949 ; in-8, 195 p.

Le recueil *Veritati* contient une quinzaine d'études philosophiques et théologiques par lesquelles des collègues, amis et disciples, ont voulu honorer le Dr. Joh. Hessen à l'occasion de son soixantième anniversaire. Cet ensemble très varié reflète bien l'œuvre particulièrement riche du prof. Hessen. Une longue liste bibliographique clôt ce livre, énumérant ses publications entre 1916 et 1946. On en trouve quelques-unes d'un intérêt directement œcuménique. Aussi voit-on figurer parmi les collaborateurs du *Festschrift* un Paul Althaus, un Friedrich Heiler, un Oskar Schroeder.

Les trois volumes du manuel de Philosophie témoignent avec évidence du réalisme universel de ce penseur original. On peut y constater — ce qui est assez rare dans ce domaine — qu'il pense aussi constamment à ses lecteurs, en s'exprimant à leur intention avec un maximum de clarté et de transparence. On trouvera difficilement une meilleure introduction à la philosophie, surtout parce qu'elle n'enseigne pas uniquement, mais sait stimuler la réflexion en donnant le goût de l'investigation personnelle, tout en mettant aussi l'étudiant au plein milieu des préoccupations philosophiques contemporaines.

D. T. S.

Lev Chestov. — Athènes et Jérusalem (en russe), YMCA-Press, Paris, in-8 ; 275 p.

La traduction française de ce livre dont voici enfin le texte russe original, a déjà paru en 1938, l'année même de la mort du philosophe. Nous

y avons alors consacré quelques pages (Cfr *Irénikon* XVI (1939), p. 22-37). C'est sans doute dans cette dernière œuvre de Chestov que son idée — toujours la même : le conflit qu'il découvre entre la raison raisonnante et la foi — s'exprime le mieux. Il s'agit d'une « philosophie de la foi », comme Berdjaev l'a caractérisée. La pensée paradoxale et kierkegaardienne de Chestov n'a pas manqué d'impressionner par sa vivacité et son ardeur. Ce qui lui manque, c'est le contrôle d'une « théologie de la foi », en sorte qu'elle s'égare parfois, malgré tout, sur les routes d'Athènes et assez loin de Jérusalem. D. T. S.

Paul Peeters, S. J. — Sentences intemporelles d'un vieil historien. Desclée de Brouwer, 1952 ; in-16, X-82 p.

Il s'agit de 270 aphorismes de saveur plutôt profane tirés des notes du célèbre bollandiste, décédé en août 1950. Comme l'éditeur le remarque, ce sont des « notes en marge de la comédie humaine, dont le spectacle l'intéressait toujours ». En voici un spécimen : « Les idées ont, comme les chiffres, une valeur de position. Leur rang d'importance se mesure à la file de zéros qui leur font queue » (n° 246). Moins âpre, mais aussi lapidaire est le n° 4 : « Certains critiques se plaisent dans les questions claires comme les marchands de parapluies aiment le beau temps ». Un petit volume qui ne manquera pas de divertir. D. T. S.

Emmanuel Swedenborg. — Rational Psychology. Trad. du latin par N. Rogers et Acton. Philadelphie, Swedenborg Scientific Association, 1950 ; in-8, XII-343 p., 17 dl.

Cette œuvre date de 1742. Elle est donc antérieure de trois ans à l'illumination d'en-haut, dont l'auteur de l'*Arcana Celestia* allait être gratifié. Quoique elle ait déjà été traduite, l'éditeur, A. Acton, un fervent swedenborgien, a voulu la refaire scrupuleusement sur l'original latin, pour remédier à toute incorrection et tout relâchement de la pensée du célèbre mystique suédois. J. D. S.

HISTOIRE

Ernst Walter Zeeden. — Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. II. B. « Dokumente » zur inneren Entwicklung des deutschen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. Fribourg, Herder, 1952 ; in-8, XII-474 p.

Ceux qui ont pris contact avec le premier volume de l'étude du prof. Zeeden (cfr *Irénikon* XIII (1950), p. 482), accueilleront avec satisfaction ce second tome contenant les documents qui ont servi de base à son histoire de l'évolution de la pensée luthérienne aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècle. Ces recherches sont étonnamment révélatrices de la nature du protestantisme, vu dans son efficience historique. Au dogmatisme luthérien du XVIIe siècle, alors que la théologie était encore en honneur, succède une ère d'émancipation, avec les thèmes dominants de la tolérance et de la liberté. On vivait dans l'illusion de continuer la Réforme, mais en réalité

le mouvement réformateur souffrait d'une perte progressive de substance théologique. Ce processus aboutira à une situation que caractérisent deux noms : ceux de Herder et Hamann. Mais ce sera la tendance humanisante du premier qui marquera jusqu'à l'époque récente la ligne principale de la pensée protestante. Et ce ne sera qu'en notre siècle que se fera entendre un pressant appel réclamant un « retour à Luther » et à ses véritables préoccupations théologiques. Les textes ici publiés contiennent plusieurs aperçus sur les rapports interconfessionnels (à noter comme remarquable la lettre de Leibnitz au comte Ernst sur son attitude envers l'Église romaine, p. 174-177). En soi, même indépendamment du volume I, ce recueil de documents constitue une histoire vivante et des plus éclairantes.

D. T. S.

Paul Joachimsen. — Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte. Munich, Kaiser et Oldenbourg, 1951 ; in-8, 312 p.

M. O. Schottenloher publie, d'après le ms original, le texte intégral de cette étude, parue jadis en raccourci dans *La Propyläen Weltgeschichte.* L'exposé ne diffère pas essentiellement du précédent mais est rendu plus précis. L'A., le grand historien disciple de Ranke, étudie ici la Réforme comme le fait d'une Allemagne devenue majeure, et qui recherche sa liberté au sein d'un monde en pleine transformation politique, économique, sociale et culturelle. — Un appendice de l'éditeur donne quelques détails sur l'A. lui-même.

D. H. M.

E. G. Schwiebert. — Luther and his times. Saint-Louis, Concordia, 1950 ; in-8, 892 p.

L'A. un des grands luthériologues de notre époque, présente ici un vaste *compendium* de la vie et de l'œuvre de Luther. Il tient compte des travaux de ces vingt dernières années et incorpore également des recherches personnelles, en particulier sa thèse sur l'Université de Wittemberg. C'est là le travail de toute une vie et l'on comprend que l'information historique soit très poussée. Le point de vue est luthérien. L'A. voit dans la genèse de Luther un fait essentiellement doctrinal. Il semble souvent confondre l'Église catholique et certaines de ses déviations médiévales et n'être guère conscient de l'antiquité et de l'universalité (Orient également) des grandes thèses catholiques. La bibliographie est surtout allemande et luthérienne. Strohl est à l'honneur mais Febvre est à peine mentionné (dans le texte). Denifle et Grisar ne sont pas perdus de vue — on peut le regretter. Lortz est ignoré.

D. H. M.

Robert S. Bosher. — The Making of the Restauration Settlement. The influence of the Laudians 1649-1662. Londres, A. et C. Black, 1951 ; in-8, 309 p. 25/—.

Cet ouvrage dû à un historien américain est d'un intérêt exceptionnel pour qui veut approfondir la situation de l'Anglicanisme sous le *Commonwealth,* et saisir l'origine des événements de 1661-1662. On y étudie en effet l'œuvre des disciples de Laud soit en Angleterre où, minorité persécutée, ils maintinrent presque seuls la tradition anglicane, soit en exil

(en France surtout) où ils travaillèrent dans le même sens (l'A. donne en appendice la liste des exilés) tout en se défendant contre les huguenots et les catholiques. L'on prend ainsi davantage contact avec les protagonistes de ce mouvement : Cosin, Sheldon, Morley, Hammond et surtout Hyde (Clarendon) qui finit par se laisser gagner. Cela leur permit de mettre la main sur l'Établissement (1660-1661), mais, l'A. ne le souligne peut-être pas assez, la Restauration ne se fit pas tellement à leur profit. Caractéristique est d'ailleurs à ce point de vue le compromis liturgique de 1662 que l'A. étudie brièvement. Il eût pu également insister davantage sur l'œuvre théologique de la période du *Commonwealth* et sur sa signification. Le Prof. N. Sykes de Cambridge exprime dans la préface son accord.

D. H. M.

H. J. McLachlan. — Socinianism in seventeenth-century England. Londres, Oxford University Press, 1951 ; in-8, VIII-352 p., 25/—.

Avec une sympathie marquée pour l'objet de son travail, l'A. étudie les origines du socinianisme particulièrement en Pologne, et sa diffusion en Angleterre par l'intermédiaire de la Hollande. Il montre son influence sur le développement d'une théologie libérale, en particulier sur le cercle de Great Tew. A ce propos, il nous semble malgré tout exagérer le rationalisme de Laud, et trop facilement confondre les défenseurs des « fondamentaux » en un seul groupe, malgré une tendance foncière chez tous à l'irénisme. L'A. a raison d'insister sur l'importance de la *brevis disquisitio* et de la *Dissertatio de pace et concordia*. A propos de cette dernière, l'A. qui cite (p. 84) la note d'un ms. ne rapporte pas la mention correspondante faite effectivement dans *Charity Maintained* de Knott (ch. 3, 10). Il passe ensuite au *Cambridge Liberals*, puis a tout un chapitre très minutieux sur la diffusion de la littérature socinienne. Enfin, il montre l'évolution du socinianisme en unitarisme, à partir de Bidde. C'est là une œuvre très érudite, dans laquelle cependant l'A. n'a pu résister à un certain enthousiasme pour la doctrine socinienne. P. 78, pour la date de *Charity Maintained*, lire 1634 et non 1644.

D. H. M.

Geoffrey Soden. — Godfrey Goodman, bishop of Gloucester, 1583-1656. Londres, SPCK, 1953 ; in-8, 51 p., 42/—.

Goodman est certainement l'évêque le plus catholique du XVIIe siècle anglican. Il finira même par adhérer à Rome à la fin de sa vie. Sa position lui valu une existence mouvementée en un siècle d'érastianisme, et sur ce point, il se sépara de Laud avec éclat. C'est à cette figure assez négligée par les historiens que l'A. — un disciple spirituel de l'évêque, si l'on peut en juger à mainte remarque, — consacre cet ouvrage solidement construit et basé sur des sources nouvelles, en particulier les Mémoires de Panzani. Les idées de G. l'amenèrent à jouer un rôle non négligeable dans les tentatives d'union avec Rome auxquelles travaillait son grand ami Santa Clara. Par la suite, après le refus des Canons laudiens de 1640 et sa déposition par le Long Parlement, il finit par relâcher ses liens avec l'anglicanisme. L'A. tient qu'il ne les rompit jamais entièrement, et place son adhésion à Rome aux derniers moments de sa vie.

D. H. M.

C. J. Stranks. — *The life and writing of Jeremy Taylor*. London, SPCK, 1952, in-8, 320 p., 25/-.

[illegible]

D. H. M.

Joseph Lortz. — *Die Reformation als Religiöses Anliegen heute*. Trier, Paulinus Verlag, 1948, in-8, 263 p.

[illegible]

D. H. M.

Joseph Lortz. — *Wie kam es zur Reformation?* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1950, in-8, 72 p.

C'est ici la première conférence de l'ouvrage précédent, légèrement modifiée et présentée dans une élégante collection. D. H. M.

[illegible] — [illegible] (1678-1693). Paris, [illegible], 1951, in-8, [illegible] p.

[illegible]

agréable à lire, malgré toute l'érudition qui est à la base de son œuvre. Il nous fait goûter la douceur de la pensée bérullienne, comme p. ex. cette admirable thèse du silence mystique, seule louange digne de Dieu : « Sa vie se passe de silence en silence, de silence d'adoration en silence de transformation, son esprit et ses sens conspirent également à former et à perpétuer en elle cette vie de silence ». Quelles leçons pour le XXe siècle ! — A remarquer au ch. II, les pages sur l'antiquité sacrée et le retour aux sources au temps de Bérulle (Bible et Pères), qui intéresseront plus d'un de nos contemporains. C. A. B.

Francesco Ruffini. — Studi sul Giansenismo. Con introduzione et a cura di E. D. Codignola. Florence, « Nuova Italia » ; in-12, XII-288 p.

Cet ouvrage posthume, du à la plume dû biographe de Manzoni, a été édité par M. Codignola, historien du jansénisme lui aussi. Il est surprenant de constater le nombre des études parues en Italie depuis les débuts du XXe siècle sur l'histoire et la littérature janséniste. Sans doute les historiens ont-ils senti que le *Renascimento* était le fruit de plusieurs forces spontanées, et en ont-ils cherché des traces dans la littérature jacobine en France et en Italie. La démocratie de certains jansénistes a dû leur plaire. — Dans cet ouvrage, l'A. traite de la nature et de la grâce ainsi que de la morale janséniste, avec le sérieux d'un traité théologique, tout en se souvenant que, s'il étudie les doctrines, c'est pour mieux comprendre les hommes et leurs inspirations. Remarquons à quel point la théologie de la grâce est aujourd'hui devenue partie importante des études littéraires, dans les universités où la littérature française ou italienne est sérieusement étudiée. C. A. B.

I. Řezáč S. J. — De Monachismo, secundum recensionem Legislationem Russicam. (*Orientalia Christiana Analecta*). — Roma, Pont. Inst. Oriental., in-8, 329 p.

M. J. Rouët de Journel, S. J. — Monachisme et Monastères russes. Paris, Payot, 1952 ; in-8, 217 p., 8 gravures hors-texte, 750 fr. fr.

Ivan Kologrivof, S. J. — Essai sur la sainteté en Russie. Bruges, Beyaert, 1953 ; in-8, 448 p., 185 fr.

E. Benz. — Russische Heiligenlegenden (Traduction et notes par G. Apel, E. Benz, W. Fritze, A. Luther et Tschizewskij). Zurich, Die Waage, 1953 ; in-8, 524 p., 56 reproductions d'icones h. t.

N. Gorodetskij. — Saint Tikhon Zadonskij, Inspirer of Dostoevsky. Londres, S. P. C. K., 1951 ; in-8, XII-250 p., 21/—.

Les monastères russes ont joué un rôle très important dans l'histoire de la Russie, mais leur influence sur la piété et la spiritualité russe est plus grande encore. L'histoire de ces monastères, leurs règles, leur vie et les moines qui les ont illustrés, nous étaient connus surtout par les romanciers russes, traduits en français. Voici quatre ouvrages scientifiques de professeurs d'université et une biographie d'édification, qui révéleront ce domaine, jusqu'ici fermé, de l'ascèse et de la contemplation russe. L'étude très documentée du professeur de droit canonique de l'Institut Oriental à Rome, publie, explique et complète le « Statut concernant le Monachisme de toute la Russie » élaboré au Concile russe de 1917-1918

et jamais entré en vigueur à cause de la révolution bolchévique. En 97 articles, cette législation claire et précise touche toutes les institutions de la vie monastique. Une comparaison avec le récent droit monastique oriental publié à Rome révélerait une grande analogie, quoique certains points ne soient pas traités : clôture, démission ou sortie des moines, érection et suppression des monastères. Le mérite de l'A. est d'avoir expliqué ces prescriptions par les sources : Pacôme, Basile, Théodore Studite, par les canonistes orientaux et les circonstances historiques. L'ouvrage du R. P. Rouët de Journel nous donne une courte mais substantielle histoire des principaux monastères russes : Kiev, la Laure St Serge, Solovski, la Laure d'Alexandre Nevski, Optina Poustine, le Mont-Athos ; l'A. marque surtout les deux tendances qui se côtoyent ou s'opposent au cours de l'histoire : contemplations ou activité charitable dans le monde. — Le R. P. Kologrivof résume en français son enseignement donné à l'Institut Oriental de Rome sur la spiritualité ou la sainteté russe : en dehors des princes vaillants ou souffrants et quelques fous pour le Christ, ce sont avant tout les moines, qui deviennent les maîtres de la vie intérieure : les Théodose, Serge de Radonège, Nil Sorskij, Joseph de Volokolamsk, Dimitri de Rostov, Tikhon de Zadonsk, Séraphin de Sarov. — Quant au prof. E. Benz de l'Université de Marbourg, il nous met à même de connaître les saints russes dans les « vies » ou légendes originales : publier des vies de saints est un minutieux et ingrat travail ; les remettre dans leur cadre et les faire goûter des lecteurs est un talent. Certes, l'A. a des collaborateurs et parmi eux il y a le prof. Tschizewskij, spécialiste de l'hagiographie russe, mais l'organisateur du travail et son animateur, est, comme on peut le lire dans l'introduction, le prof. E. Benz. Il montre que les vertus héroïques de ces saints ne sont pas différentes de celles de nos saints, mais qu'elles ont été pratiquées sous un autre climat, dans d'autres circonstances, avec une mentalité autre, et ces détails, soigneusement relevés, rendent la lecture attachante. Les auteurs ne manquent pas pour autant de signaler les influences des vies grecques, des Dialogues de S. Grégoire et des récits de Grégoire de Tours, car à cette époque et en dépit des invasions mongoles, la Russie s'intéressait à l'Occident. — Le dernier ouvrage signalé ici est une étude pleine de foi, de piété et d'observation. L'A. avec son tempérament de femme, a distingué dans la perfection morale de Tikhon ce qu'il y a d'humain : les imperfections naturelles, qui ne disparaissent pas mais montrent mieux l'ardeur à la recherche de Dieu, le zèle dans le ministère des fidèles et puis à la fin, la retraite définitive du monde pour vivre de Dieu seul. — Tout lecteur connaissant le russe sera choqué de la déformation orthographique de noms de saints russes : plusieurs de ces noms ne sont plus ni grecs, ni russes, ni anglais. Une simple transcription du mot russe n'aurait-il pas suffi ?

D. T. B.

Philip K. Hitti. — History of Syria, including Lebanon and Palestine. Londres, Macmillan, 1951 ; in-8, XXV-749 p. ; nombreuses cartes et ill. ; 42 sh.

La Syrie, dont il est question ici, n'est pas uniquement la nation, aux frontières bien déterminées, que nous connaissons aujourd'hui. Il s'agit de tout ce que, depuis la plus lointaine histoire, on place sous ce nom. Sans

aucun doute, on y a entendu le Liban actuel, la Palestine, la Transjordanie et partie d'États voisins. Mais c'est dans les fondements et les prolongements historiques lointains, c'est dans les mouvements divers, des cultures, des migrations, des invasions, c'est dans l'expansion religieuse des trois religions monothéistes que l'A. cherche cette Syrie, appelée « le berceau de l'Humanité »... et des dieux ! — C'était un plan audacieux que d'écrire cette histoire. En effet, personne n'avait osé, jusqu'ici, embrasser d'un seul coup d'œil pareille variété de questions, de situations religieuses, d'événements politiques, d'institutions en formation. L'A. ne donne pas de bibliographie ; l'on devrait plutôt rédiger un catalogue, tant la « Syrie » a déjà été étudiée, sous des aspects particuliers. Les notes, au bas des pages, contiennent une grande information bibliographique. — Dans la première Partie, sont établies les bases géographiques, géologiques, climatériques et ethnologiques. La II[e] Partie est consacrée aux anciens sémites : Phéniciens, Hébreux, Araméens et à leurs relations avec les grands empires voisins (Égypte, Babylonie, Assyrie). La période gréco-romaine (III[e] Partie) s'étend depuis Alexandre-le-Grand jusqu'à la naissance de l'Islam ; elle comprend tout ce qui regarde les origines chrétiennes, les Églises mineures, l'influence de Byzance, les premières hérésies et schismes. La IV[e] Partie étudie l'Ère arabe qui se clôt en 1517, par la victoire du sultan Ottoman Salien I sur l'armée égyptienne. Trois chapitres terminent cette histoire, celle de peuples qui maintenant tiennent leurs destinées dans leurs propres mains. — Il y a lieu d'admirer cette synthèse unique. L'A. a soumis à des spécialistes les diverses parties de son travail ; la synthèse est par conséquent exacte jusque dans les détails, ce qui d'ailleurs la légitime. Nous recommandons vivement cette Histoire de Syrie à quiconque s'intéresse aux problèmes religieux du Proche-Orient. Plus largement, nous dirons qu'il faut considérer cet ouvrage comme un des manuels indispensables pour l'étude de notre civilisation indo-européenne, pour l'étude biblique, de l'Islam, etc. — Le grand nombre de cartes et d'illustrations, qui complètent le volume, justifient cette qualité de manuel. C'est un grand livre, tel que le méritait son sujet.

D. Th. Bt.

Theodore H. Papadopoullos. — Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Bibliotheca Graeci Aevi Posterioris. I. Wetteren, Scaldis, 1952, in-8, XXIV-507 p. 490 fr.

Ce volume constitue une belle contribution à l'histoire de l'Église grecque sous la domination turque (*Prolegomena*, p. 1-158) et spécialement du patriarcat de Cyrille V (1748-51, 1752-7) où l'A. fait un examen critique des historiens Macraios et Vendotis, résume les *Acta* de 84 patriarcats, et décrit le rôle du moine Auxentios qui s'opposa à la rebaptisation des Latins ordonnée par le patriarche. Enfin il commente et publie le *Planosparaktis* (déchireur d'erreur), longue poésie en vers politiques due à un ennemi du patriarche. — Les *Prolegomena* montrent comment l'autorité spirituelle et constitutionnelle du patriarcat œcuménique s'est affermie pendant l'occupation turque. L'A. passe rapidement en revue son organisation administrative et sa juridiction géographique et étudie les effets positifs et négatifs d'un tel régime ecclésiastique pour l'évolution

historique de la nation grecque. — On ne saurait bien comprendre la situation actuelle ecclésiastique et religieuse en Grèce si l'on ne tient compte de tous ces faits. La conscience orthodoxe grecque a eu presque toujours une note anti-latine. — Des *Indices* détaillés des mots grecs et des noms achèvent le volume. D. I. D.

Sir Edmond Craster. — History of the Bodleian Library, 1845-1945. Oxford, Clarendon Press, 1952 ; in-8, XII-372 p., un cahier de hors-textes.

La *Bodleian Library* à Oxford n'est pas qu'une bibliothèque : elle est une institution, connue et respectée partout. Cette histoire est donc bienvenue, non seulement des savants, mais aussi de tous les anciens étudiants d'Oxford, et de tous ces gens sages qui s'intéressent aux choses du passé. Quelques désavantages, cependant, inévitables dans un livre de cette espèce : il y a trop d'éléments qui se rangent autour du thème central, trop de petites histoires de gens, de livres acquis et de luttes universitaires. Le lecteur moyen sera vite agacé par les détails financiers, et le savant y trouvera les notes biographiques sans rapport avec le développement de la bibliothèque. — L'A. a cependant atteint son but, un monument d'érudition et de science. Si presque personne ne s'intéressera au livre entier, tout le monde trouvera d'agréables moments à le parcourir. Enfin, comme la bibliothèque qu'il décrit, ce livre est bien illustré, orné de commodes et synthétiques index. P. TICKELL.

A. Esdaille. — The British Museum Library. Londres, Allen et Unwin, 1948 ; in-8, 388 p. 15/—.

Seul le grand catalogue constitue un guide complet des immenses trésors de cette bibliothèque qui restera longtemps encore sans doute la plus vaste du monde. Le présent ouvrage en veut résumer l'histoire, et en indiquer les principales richesses. Le lecteur y trouvera de nombreuses indications qu'ailleurs il chercherait en vain. C. A. B.

Paschal Kinsel et Leonard Henry, O. F. M. — The catholic Shrines of the Holy Land. Londres, Cassell, s. d. (imprimé en U. S. A.) ; in-4, 200 p., nombreuses pl. en noir et en coul. d'A. Wagg.

Album de souvenirs, pour le pèlerin de Terre-Sainte, mais aussi sorte d'introduction, d'agréable lecture et de belle images, à l'Évangile ; cet ouvrage est, en outre, une vivante peinture de la vie en Palestine, actuellement, avec les cérémonies, la vie quotidienne et, hélas, aussi les difficultés entre les rites comme entre Juifs et Arabes. Ceux qui ont visité la Terre Sainte récemment retrouveront l'atmosphère et les physionomies qui font aujourd'hui partie intégrante de ces lieux. Les AA. auraient davantage magnifié l'œuvre accomplie par l'Église catholique, en faisant voir la part des autres rites et Ordres ou congrégations religieuses.

D. TH. BT.

Otto G. von Simson. — Sacred Fortress. Byzantine Art and Statecraft in Ravenna. Chicago, The University Press ; in-4, 150 p. 48 pl. ; h.-t., 10 dl.

Dans cet ouvrage, l'analyse des grandes œuvres d'art que sont, à Ravenne, Saint-Vital, Saint-Apollinaire in Classe et Saint-Apollinaire le Neuf, est faite de manière à les placer dans le contexte historique, théologique et politique de l'époque (le VIe siècle) où elles furent exécutées. l'A. en prend occasion pour dresser une splendide synthèse de ce que fut cette époque si importante dans l'évolution qui prépara la séparation de l'Orient avec l'Occident. Ravenne fut le théâtre, l'empereur Justinien, l'Archevêque Maximien et l'artiste Julien l'Argentaire les acteurs d'un drame, dont l'histoire du christianisme et sa pensée portent toujours le poids. Parmi les découvertes remarquables que nous communique l'A., nous signalons spécialement ce qu'il dit au chapitre : VI « Orient et Occident à Ravenne ». Par l'étude, l'analyse et la comparaison des personnages, de leurs attributs, il parvient à préciser l'état d'esprit des acteurs du drame, au moment où les théologies d'Orient et d'Occident prennent des voies séparées. Théologiens, historiens et liturgistes, autant qu'archéologues, trouveront bénéfice à étudier cet ouvrage. Il doit être classé parmi les grands livres de la byzantinologie. L'A., qui connaît parfaitement ce dont il parle, et ceci dans tous les domaines, a traité son sujet avec une grandeur et une élévation de pensée qui rendent cette lecture réellement passionnante. Les 48 planches hors-texte, en noir, sont un remarquable complément. D. Th. Bt.

Michael Huxley. — The Root of Europe. Studies in the diffusion of Greek Culture. Londres, The Geographical Magazine, 1952 ; in-4, 108 p., nombr. illustr., 15 /—.

Quoique de peu de pages — au surplus considérablement illustrées de documents souvent nouveaux et de cartes fort suggestives — cet ouvrage est une petite merveille qui vaut en bien d'autres plus considérables. Différents auteurs ont contribué à cette publication : Dr. R. W. Moore, Dr. W. W. Tarn, Dr. C. H. V. Sutherland, H. St. L. B. Moss, Dr. F. Sherewood Taylor, Steven Runciman, Prof. F. Dvornik. Ils nous montrent combien profondément la culture européenne est pénétrée par l'hellénisme et par le byzantinisme. St. Runciman nous rappelle cependant comment Sassanides, Musulmans et Ottomans bénéficièrent aussi de la civilisation byzantine. L'Occident, dès les premiers siècles du christianisme, puis durant le moyen âge, les pays d'Europe Centrale, la Russie enfin furent conquis spirituellement, et non par la force des armes, à des expressions religieuses ou artistiques de la pensée byzantine. Cet ouvrage devrait être lu avec celui de M. von Simson. Tous deux mettent bien en valeur l'importance, pour notre civilisation et notre histoire, de cet héritage hellénistique et byzantin. D. Th. Bt.

Stuart Pigott et Glyn E. Daniel. — A Picture Book of ancient British Art. Cambridge University Press, 1951 ; in-8, 28 p. 73 pl. ; pl. h.-t.

Il s'agit ici d'analyser un choix d'œuvres d'art préhistorique trouvées dans les Iles Britanniques. Ce n'est pas peu de chose que de pouvoir produire des pièces datant de 2.000 ans avant J.-C. L'A. veut se limiter ; aussi ne discute-t-il pas les origines de l'art celtique, car l'affirmation du 2e paragraphe, page 7, que nous acceptons, demanderait plus d'explications. Ouvrage de grand intérêt historique, orné de reproductions fort claires. D. TH. BT.

Jacques Madaule, Brigitte Luc, Georges Gaillard, Abbé Branthomme. — Pèlerins comme nos Pères. Saint-Mandé, La Tourelle, 1950 ; in-4, 175 p. ill.

« Les pèlerinages sont un fait révélateur des mouvements profonds de l'humanité » dit l'abbé Jean Rodhain, dans la préface de ce bel ouvrage écrit par un groupe de français qui s'en allèrent à Saint-Jacques de Compostelle par les anciens chemins. Tour à tour Histoire, Art, Piété, Mystique des pèlerinages sont évoqués pour exalter un des plus fameux sanctuaires de la chrétienté. Un fort beau livre. D. TH. BT.

L. Vazquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uria Riu. — Las Peregrinaciones a Santiago de Compostella. Madrid, Consejo Superior de Inv. Cient., 1948 et 1949 ; 3 tomes in-4, 592, 596, 260 pp., cartes et plans ; au 3e tome, 148 phot. h.-t.

Il est désormais impossible de traiter du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, sans avoir étudié cette œuvre monumentale. Le 1er tome étudie le pèlerinage de Saint-Jacques sous divers points de vue ; le 2e tome examine spécialement les routes qui conduisent à Compostelle ; le 3e tome produit les documents, les tables, des photographies, une carte en couleur. L'histoire avait déjà souligné l'importance de ce pèlerinage dans la chrétienté médiévale ; l'archéologie (voir les ouvrages de Kingsley-Poorter, qui traça la route à d'autres) démontra à son tour combien Compostelle est important dans la formation de l'art occidental ; les documents contenus dans ces volumes font maintes fois apparaître un autre rôle de Saint-Jacques à Compostelle : celui d'unificateur de la chrétienté ; on y voit même venir des pèlerins d'Orient. — Avec l'ouvrage en trois volumes, paru en 1944, de W. M. Whitehill sur le « *Liber Sancti Jacobi* », on est maintenant fort bien documenté sur ce pèlerinage célèbre.
D. TH. BT.

J. C. S. Nias. — Gorham and the Bishop of Exeter. Londres, S. P. C. K., 1951 ; in-12, 196 p. 17/-.

Celui qui étudie l'histoire religieuse de l'Angleterre au dernier siècle ou qui lit la biographie de certains hommes éminents d'alors, trouvera peut-être sans les comprendre tout-à-fait des références au célèbre *Gorham Judgment*. Voici une étude très documentée, qui passe en revue toute l'histoire de cette fameuse controverse entre Gorham et l'évêque d'Exeter. Les tractariens affirmaient que Gorham niait la valeur du baptême. Qu'en était-il ? Gorham savait si bien plaider que l'A. semble lui donner raison. — On sait que c'est l'abstention de condamnation de Gorham

par l'Église anglicane qui a poussé Manning et d'autres vers l'Église catholique. C. A. B.

Michael O' Carroll. — Francis Libermann. Dublin, Clonmore and Reynolds ; in-12, 1952, 128 p., 6/-.

Courte vie, écrite à l'occasion du centenaire de la mort de ce fameux juif converti, fondateur d'une Congrégation missionnaire, grand apôtre et figure importante du catholicisme français. Au XIXe siècle, Libermann était déjà de notre temps. D. T. Bt.

RELATIONS

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Fifth Meeting of the Central Committee, Lucknow (India), December 31, 1952-January 8, 1953. Éd. Conseil Œcuménique des Eglises, Genève ; in-8, 140 p.

L'intérêt spécial de cette session du Comité Central, dont la Chronique a déjà parlé, fut que pour la première fois pareille réunion a eu lieu en Asie. Un autre aspect, souligné dans le discours d'ouverture du président (Bishop Bell), fut l'association étroite du Conseil International Missionnaire aux travaux du Conseil œcuménique. La connexion essentielle entre la Mission et l'Unité, premier thème principal à Lucknow, est mise en relief dans un rapport élaboré en été 1952 à Greyladies (Appendice 18). Des questions fort intéressantes y sont posées, par ex. : En quelle mesure l'*Una Sancta* du Credo est-elle instrumentale ? En quelle mesure est-elle un but en soi ? Le centre de la théologie des Missions, est-ce le Royaume de Dieu, ou l'Église, ou tous les deux ? En quelle mesure l'Unité est-elle une condition pour le témoignage effectif de l'Église ? — Les deux autres sujets sur lesquels portaient les discussions, dont ce volume donne des résumés, furent « l'importance de l'espérance chrétienne dans notre époque » et « la situation asiatique comme un problème pour tous les chrétiens ». Le Secrétaire général a présenté deux rapports : sur la vie du Conseil œcuménique depuis 1951 (App. 3), complétant celui du Comité exécutif (App. 2), et sur sa visite en Afrique du Sud (paru dans *Ecum. Rev.* de janvier). Relevons encore le document du comité « Structure et Fonctionnement », traitant entre autres de l'éligibilité des présidents et de la fonction de Foi et Constitution (App. 7), le rapport sur l'étude de la Base (App. 8) et celui du Département d'Études, notamment sur les préparatifs d'Evanston 1954 (App. 14). Ce compte rendu de la 5e session du Comité central reflète de nouveau très fidèlement, comme les précédents, les derniers développements de l'activité variée et impressionnante du Conseil œcuménique. D. T. S.

IMPRIMATUR

Nomurci, die 15 jun. 1953.
P. Blaimont,
Vic. Gén.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*